

Hannah Arendt

El totalitarismo es una forma nueva
de dominación que usa el terror
para destruir al ser humano

APRENDER A PENSAR

Hannah Arendt

El totalitarismo es una forma nueva de dominación que usa el terror para destruir al ser humano

RBA

Realización: EDITEC
Diseño cubierta: Llorenç Martí
Diseño interior e infografías: tactilestudio
Fotografías: Album

ISBN (O.C.): 978-84-473-8198-2
ISBN: 978-84-473-8724-3
Depósito legal: B-20150-2016

Impreso en Unigraf

Impreso en España - *Printed in Spain*

Sumario

Introducción

Por el otoño de 1964, Hannah Arendt fue invitada a un conocido programa de la televisión de la República Federal Alemana en el que la personalidad entrevistada respondía en directo y por extenso a todo tipo de preguntas sobre su biografía, actividad pública y obra. Entre las primeras cuestiones planteadas a la «reconocida filósofa» surgió el episodio de su salida clandestina de la Alemania nazi, ocurrido algo más de treinta años antes. Ella recordó entonces cómo sus actividades contra el régimen nacionalsocialista recién llegado al poder acabaron en una detención preventiva en Berlín, y cómo la semana en prisión le hizo ver que sería mejor proseguir la labor de resistencia desde fuera de su país natal. Pero aquella larga conversación en la televisión pública tenía por contexto más inmediato la reciente traducción al alemán de *Eichmann en Jerusalén*, la más polémica obra escrita por Arendt, que había visto la luz en Nueva York el año anterior. El enorme escándalo provocado por la cuestión de la banalidad del mal, que se trataba en sus páginas, no decrecía con el paso de los meses. De hecho, al cabo de

décadas de revisiones, el debate acerca de ese desconcertante descubrimiento arendtiano sigue todavía hoy vivo. Ahora bien, tanto la incorporación temprana de Arendt a la acción política como el conjunto de sus aportaciones decisivas a la interpretación del fenómeno totalitario pueden retrotraerse a un factor biográfico anterior en el tiempo, que también ella evocó ante su entrevistador televisivo. A la pregunta de qué le condujo a estudiar filosofía en la década de 1920, Arendt ofreció una respuesta rápida, rotunda, que perfilaba a la persona con gran viveza y ofrecía una clave imprescindible para acceder a su obra: «Para mí la cuestión era más bien esta: puedo estudiar filosofía o puedo tirarme a un río. No es que yo no amase la vida, no, no era eso. Como le decía antes, era el tener que comprender». Cuando el entrevistador asiente a estas palabras, la entrevistada insiste: «La necesidad de comprender me acompañó desde muy pronto. Y dado que los libros estaban todos en la biblioteca de nuestra casa, no había más que cogerlos».

Hannah Arendt fue una mujer tocada por la necesidad de comprender, a la que se entregó sin ataduras de grupo, sin prejuicios ideológicos, sin constricciones de escuela. El afán de vivir comprendiendo y de actuar en vista de la comprensión —no hay seguramente mejor definición de la filosofía— lo volcó ella, además, de una manera privilegiada, sobre algunos de los acontecimientos determinantes del propio siglo XX. Su obra es así un ejercicio tan extraordinario de comprensión de la centuria en que vivió, que hoy sigue alumbrando a quienes en el XXI buscan orientarse con lucidez. Los sucesos catastróficos, de los que ella misma fue en parte víctima, situaban al pensamiento en una encrucijada nueva, que exigía, antes que nada, «soportar la experiencia», es decir, ser capaz de poner en conceptos iluminadores, reveladores, el trauma vivido.

Conviene tomarse en serio el espíritu arendtiano de la necesidad de comprender, dado que uno de los mayores logros del pensamiento de esta filósofa —a saber, la acuñación en su momento originalísima de la categoría de «totalitarismo»— corre peligro de transformarse en un tópico inane que, en boca de todos, muera de éxito. La incorporación generalizada del término al uso coloquial presiona, en efecto, en el sentido inverso al de la propuesta de Arendt: en lugar de designar una novedad absoluta en la historia, surgida por vez primera en el siglo XX, la expresión «totalitarismo» tiende a convertirse en un comodín para designar toda dictadura, si es que no todo régimen autoritario de cualquier época; en lugar de describir una dominación total, que destruye la propia condición humana, valdría como un emblema de cualquier negatividad más o menos grave, política, social y económica. El libro *Los orígenes del totalitarismo*, que en 1951 publicaba en Estados Unidos una autora todavía desconocida, no inventó el neologismo en cuestión, esa larga y escurridiza palabra, pero esos cientos de páginas sí mostraban que una novedad política absoluta y terrible había sobrevenido y que, además, se había presentado en forma doble o dual. Simultáneamente, y sin conexión interna entre ellos, tanto el nazismo —no el fascismo— como el estalinismo —no el leninismo— habían hecho realidad una forma de gobierno que no estaba en relación de grado, de grado máximo, con las formas tiránicas o dictatoriales del pasado. Para Arendt ambos regímenes eran ya «otra cosa», como lo demostraba el que su institución más coherente e irrenunciable, desligada de cualquier cálculo de utilidad, fuera el sistema de campos de concentración y de exterminio en funcionamiento permanente.

Toda la obra de Arendt, rica, compleja, con múltiples ramificaciones, se escribe a partir de la lucidez con que la pensadora asumió que el Auschwitz nazi y el gulag estalinista en-

trañaban una ruptura civilizatoria, una quiebra que ningún retorno a la normalidad debía encubrir o disimular. Ni la política ni la sociedad, ni el pensamiento ni la ciencia sobrevivían intactos a la experiencia del mal radical encarnado por esas instituciones. En particular, la tradición del pensamiento político, de Platón a Karl Marx, había quedado desbordada por los acontecimientos y no era capaz de aportar orientación suficiente en un mundo postotalitario.

En este espíritu vio la luz, solo un puñado de años más tarde, todavía en la década de 1950, la obra más sistemática que salió de la pluma de Arendt: *La condición humana* (1958). En el foco de la comprensión se situaba ahora la búsqueda de cuál puede ser la arquitectura esencial de las actividades humanas. La autora proponía un gran plano que abarcaba las estructuras básicas o radicales en que se articula la acción de los humanos. Su aportación no es un listado de innumerables quehaceres, sino una ordenación de formas heterogéneas y nucleares de la acción. En la base de todo quehacer colocaba Arendt la labor del cuerpo humano, en constante persecución de los alimentos y bienes que le permiten la subsistencia y, con ella, la continuidad de la vida. Sobre la labor se alzaba el trabajo de las manos, gracias al cual el hombre construye en el seno de la naturaleza una morada artificial de cosas y útiles, de casas, caminos, ciudades... Y sobre el trabajo se levantaba, en tercer lugar, la acción política, o praxis, en la cual los hombres cuidan en común del mundo en que coexisten; lo gobiernan, lo protegen, lo expanden, en actividades que necesitan del uso de la palabra y que discurren entre los iguales que toman a su cargo el destino de la ciudad. Hoy es de conocimiento general esta ordenación tripartita de la acción humana en labor, trabajo y praxis. Este cuadro o plano presta a la vida política un reconocimiento tan alto y una dignidad tan peculiar como quizá

no había tenido desde el pensamiento de Aristóteles. La acción política resulta autónoma respecto de la esfera moral y no se deja identificar con ningún repertorio de técnicas, así sean las de la administración económica o el control del poder, pues solo ella tiene encomendada la pluralidad esencial de los seres humanos y la suerte que corra la coexistencia. Este original esclarecimiento fenomenológico de la acción no padecía de una nostalgia de la Antigüedad clásica grecolatina, pero sí revelaba una intensa inquietud por la Modernidad. *La condición humana* desembocaba de este modo en una meditación sombría acerca del presente en curso, y es que para Arendt el mundo contemporáneo se halla bajo el signo de la labor, es decir, sometido al orden ínfimo de la acción. Nuestras sociedades desarrolladas descansan sobre el principio de multiplicar las necesidades corporales en el proceso económico incesante de satisfacerlas. Esta «cadena de seda» de laborar para poder consumir y de consumir para seguir laborando explota la naturaleza, estrecha el espacio de la política al socavar el vigor de la ciudadanía compartida y hace de la ciencia, más que una forma de comprender el mundo, el modo técnico de intervenir en la realidad en nuestro insaciable provecho.

Tanto el diagnóstico de la modernidad como la meditación sobre el totalitarismo, y no menos la idea de la condición humana, se pusieron de nuevo en movimiento —la movilidad incesante del pensar— cuando en 1961, en Jerusalén, Arendt se encontró poco menos que cara a cara con Adolf Eichmann, el hombre que estuvo a cargo de la oficina de identificación, control y deportación de la población judía hacia los campos de exterminio durante el período nazi. La mirada arendtiana sobre el Holocausto a través de la perspectiva de uno de sus perpetradores más cualificados desencadenó, en efecto, un escándalo como contados libros

lo han hecho en todo el siglo pasado. La mecha de la polémica prendía ya con motivo del extraño subtítulo: «Un relato sobre la banalidad del mal». El giro, nunca antes oído y que hoy no hay quien no haya oído alguna vez, venía a expresar la desproporción abismal entre la atrocidad de los sucesos cometidos y la normalidad, casi vulgaridad, del sujeto concentrado en su realización. En el personaje sometido a juicio penal, en su forma de hablar y justificarse, en su biografía en suma, se tambaleaban todos los tópicos dominantes de que solo sujetos desequilibrados, desquiciados, sádicos o, cuando menos, fanáticos ideológicos llenos de odio, podían tomar parte en un programa sistemático de aniquilación de inocentes. Pero aquí no aparecía ninguna motivación extraordinaria, ningún carácter arrebatado o creencia desaforada. Al contrario, Eichmann era un individuo común y corriente, alguien que asumía su dedicación al crimen infinito como un trabajo de corte más bien administrativo, técnico, funcionarial, del que él evacuaba toda consideración moral. La perplejidad de la pensadora saltaba ante esta comprobación de que el perfil humano normal, «banal», «de término medio», pueda constituir una pieza decisiva en la consumación de políticas totalitarias. Entre los maquinadores políticos y los torturadores de puertas adentro del campo de concentración se hallan, como nexo fundamental, y en número de miles, los administradores, organizadores y técnicos que hacen diligentemente su trabajo profesional y no se hacen preguntas de ningún otro orden.

Este núcleo de la descripción de la banalidad del mal ha tenido enorme importancia, influyendo grandemente en las discusiones sociológicas, psicológicas y de teoría política acerca de la causación del mal en las condiciones de la modernidad: la invisibilidad del sufrimiento de las víctimas, la combinación de racionalidad burocrática con ingeniería social y

poder técnico, la complicidad tácita de colectivos humanos normales, el fenómeno llamado *lack of moral sense*, no inmoralidad sino ausencia completa de sentido moral, etc.

Bajo el impacto de este descubrimiento y de su difícil tematización, Arendt prosiguió su trabajo filosófico hasta su muerte en diciembre de 1975. Durante esa última etapa de su vida, rebrotó ante ella, con un alcance llamativo, la problemática del propio pensamiento y del juicio, y de la rara peculiaridad de ambos que había advertido ya durante el proceso a un Eichmann que jamás mostró dudas de conciencia por el desempeño diario de su actividad; ninguna pregunta acerca de su actuación, ninguna inquietud por su responsabilidad. Si, como pedía Arendt, se acepta la tesis de que «este hombre no piensa», y tampoco juzga, se abre paso la idea de que el pensar y el juzgar tienen poco que ver con el despliegue de la inteligencia que calcula posibilidades, maximiza medios materiales, organiza y dispone, y mucho con el prestar atención a la propia experiencia y demorarse sobre el significado de lo que ocurre alrededor, de lo que uno mismo hace y dice y de lo que ve hacer o sufrir a otros. Esta atención viva no trae consigo conocimientos ventajosos ni garantiza la clarividencia política, pero en ella el yo deja resonar en sí las experiencias tenidas y, al hilo de ellas, se pregunta, habla consigo y juzga. Es un tipo de atención que hace imposible que el sujeto se abstraiga de su implicación personal en la acción, que desconecte su responsabilidad y la remita a otras instancias: el país, el sistema, los dirigentes... *La vida del espíritu*, la última obra de Arendt, de aparición póstuma, dedica su primera parte precisamente al pensar, la segunda a la voluntad y la tercera, que quedó inacabada, al juicio. Por cursos universitarios, conferencias y ensayos previos se conocen las líneas maestras de lo que habría sido esta teoría del juicio, visto como una toma de postura en los asuntos humanos a medida que estos

se van sucediendo. Una contrafigura de la banalidad del mal se esboza así en esta suerte de espacio íntimo del pensamiento, que abre la mirada hacia los acontecimientos y que por tanto escucha también voces ajenas.

La obra entera de Arendt nace de un fondo de incansable optimismo e incansable desesperación. Esta sorprendente confluencia de una esperanza en el borde de la desesperación es lo que hace inclasificable a su pensamiento. De la intensidad con que ella vivió la necesidad de comprender somos todos nosotros beneficiarios, y ojalá que, de algún modo original, continuadores.

OBRA

- **Obras compuestas en Europa:** esta etapa, truncada por el nazismo, muestra las primeras preocupaciones de Arendt.
  - *El concepto de amor en san Agustín* (1929)
  - *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía* (1938/1958)
- **Obras escritas en Estados Unidos:** estos trabajos forman la columna vertebral de la producción de la autora.
  - *Los orígenes del totalitarismo* (1951)
  - *La condición humana* (1958)
  - *Entre el pasado y el futuro* (1961)
  - *Eichmann en Jerusalén* (1963)
  - *Sobre la revolución* (1963)
  - *Hombres en tiempos de oscuridad* (1968)
  - *Crisis de la República* (1972)
- **Publicaciones y compilaciones póstumas:** excepción hecha del primer título, el resto recoge artículos, ensayos, borradores, etc.
  - *La vida del espíritu* (1978)
  - *Lecciones sobre la filosofía política de Kant* (1982)
  - *¿Qué es la política?* (1993)
  - *Ensayos de comprensión 1930-1954* (1994)
  - *Diario filosófico 1950-1973* (2002)
  - *Escritos judíos* (2007)

CRONOLOGÍA COMPARADA

V **1906**
El 14 de octubre, en Hannover, nace Hannah Arendt, hija única del matrimonio formado por el ingeniero Paul Arendt y Martha Cohen.

V **1909**
La familia se instala en Konigsberg, de donde era originaria.

V **1924**
En Marburgo, estudia filosofía con Martin Heidegger, con quien inicia una relación sentimental.

V **1928**
Se doctora en Heidelberg con la tesis *El concepto de amor en san Agustín*.

V **1933**
Es detenida en Berlín por actividades contra el régimen nacionalsocialista y puesta posteriormente en libertad. Se exilia en París.

1900 | 1910 | 1920 | 1930

H **1914**
Estalla la Primera Guerra Mundial.

A **1927**
Martin Heidegger publica *Ser y tiempo*.

H **1933**
El Partido Nacionalsocialista de Adolf Hitler asciende al poder en Alemania.

A **1937**
El *Guernica* de Pablo Picasso se expone en la Exposición Internacional de París.

H **1939**
Estalla la Segunda Guerra Mundial. A su amparo, el nazismo emprende el programa de exterminio del pueblo judío.



V 1941
Acompañada por su esposo Heinrich Blücher, consigue llegar a Estados Unidos.

V 1951
Aparece *Los orígenes del totalitarismo.*

V 1958
Publicación de *La condición humana.*

V 1961
Viaje a Jerusalén con el fin de asistir al proceso contra Adolf Eichmann.

V 1967
Es nombrada profesora de la New School of Social Research de Nueva York.

V 1973
Sufre un primer ataque de corazón.

V 1975
El 4 de diciembre fallece en su domicilio de Nueva York de un segundo ataque al corazón.

1950 1960 1970 1980

H 1948
Se funda el Estado de Israel.

H 1953
El 5 de marzo, muere el dictador soviético Stalin.

H 1962
El papa Juan XXIII convoca el Concilio Vaticano Segundo.

H 1968
Tiene lugar el Mayo francés, momento álgido de la desobediencia civil en las sociedades occidentales.

A 1970
Alexander Solzhenisthyn gana el premio Nobel de Literatura.

H 1974
Dimite el presidente estadounidense Richard Nixon por el escándalo Watergate.

Capítulo 1

EL ACONTECIMIENTO DEL TOTALITARISMO

La llegada de los nazis al poder obligó a Arendt a abandonar su Alemania natal y la convirtió en una apátrida. Refugiada en Estados Unidos, allí empezó a dar forma a un estudio del régimen nacionalsocialista y del soviético estalinista, que ella englobó bajo una nueva categoría: totalitarismo.

Hannah Arendt nació en 1906 en Hannover, la misma ciudad en la que vivió uno de los más grandes filósofos de toda la historia, Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716). No obstante, no permaneció mucho tiempo en ella, pues cuando contaba tan solo tres años de edad su familia se trasladó a la antigua capital de Prusia oriental, a Königsberg (actual Kaliningrado, en Rusia), la ciudad de otro filósofo cumbre como fue Immanuel Kant (1724-1804). Aunque de origen judío, tanto su padre como su madre se sentían tan integrados en la cultura alemana que las nacientes ideas sionistas de construir un Estado judío eran consideradas como un dislate que ponía en entredicho su indiscutible condición de alemanes. La niña creció en un ambiente liberal, alejado de toda ortodoxia religiosa, aunque prontamente perturbado por la larga y penosa enfermedad del padre y su muerte en 1913. Martha, la madre, se hizo entonces cargo de la educación de la pequeña con unos criterios ciertamente avanzados para su época. Tras la Primera Guerra Mundial, contrajo nuevas nupcias con Martin Beerwald, un hombre

de negocios de posición acomodada, lo que les permitió afrontar mejor las penalidades económicas de la posguerra y la inestabilidad social que acompañó a la República de Weimar surgida de las cenizas del derrotado Imperio alemán. Hannah mantendría una buena relación con las dos hijas de Beerwald, Clara y Eva.

APRENDIZAJE CON LOS MÁS GRANDES

Las lecciones de su madre fueron bien aprovechadas por Arendt, quien empezó a preparar su examen de acceso a la universidad por libre mientras asistía a algunos cursos universitarios. En 1924, como alumna libre en Berlín, hizo sus primeras lecturas de filósofos, entre los que se encontraban Kant y el danés Søren Kierkegaard (1813-1855), lecturas que alternaba con la composición de poesías que sugieren una profunda sensación de desvalimiento ante el misterio de la vida y el enigma del dolor. Ya por entonces tenía algo claro: quería estudiar filosofía, pues solo así podría satisfacer esa necesidad de comprender que la embargaba. Cuando llegó la hora de decidir dónde estudiarla, ella oyó hablar de un joven profesor de una lejana universidad de provincias que, sin apenas obra publicada, hacía renacer en sus clases la vitalidad y la urgencia del pensamiento con una intensidad desconocida. Ese profesor se llamaba Martin Heidegger (1889-1976) y Hannah de inmediato se convenció de que debía ir a estudiar con él. Así, se trasladó al sur del país, a Marburgo, donde tuvo la oportunidad de asistir a dos series de lecciones fundamentales dictadas por quien ella, muchos años más tarde, en 1969, llamaría «el rey oculto que imperaba en el reino del pensamiento», y «oculto» porque «aunque permanece completamente en este mundo, se halla tan es-

condido en él que uno no puede estar absolutamente seguro de su misma existencia». El primero de esos cursos de lecciones versaba sobre la historia del concepto de tiempo, mientras que la segunda estaba dedicada a uno de los diálogos de Platón (h. 427 a.C.-347 a.C.), el *Sofista*, pero conducía a una reivindicación de Aristóteles (384 h.-322 a.C.).

Lo que he amado no lo puedo retener. Lo que hay a mi alrededor no lo puedo dejar.

POEMA «ABATIMIENTO»

La futura filósofa, sin embargo, no permaneció largo tiempo en Marburgo: nada más concluir el semestre lectivo de verano de 1925, ciertas razones de prudencia para con la carrera universitaria del «rey oculto», que para entonces se había convertido en su amante secreto, aconsejaron a Arendt abandonar la ciudad. Marchó a Friburgo, donde en 1926 escuchó las disertaciones del filósofo Edmund Husserl (1859-1938), pero tampoco se quedó ahí, sino que, a instancias de Heidegger, se trasladó a Heidelberg, donde concluyó su formación filosófica bajo la dirección de otro gigante del pensamiento alemán, Karl Jaspers (1883-1969). De este modo, con su paso por las tres grandes ciudades universitarias del suroeste de Alemania, Arendt pudo aprender de los máximos pensadores alemanes del momento y del siglo.

Jaspers fue precisamente el director de la tesis doctoral de Arendt, *El concepto de amor en san Agustín*. El trabajo, presentado en 1928 por una joven que contaba tan solo veintidós años, llama fuertemente la atención, pues en él una judía no religiosa no solo disertaba, mediante las categorías de la novísima filosofía existencial de sus maestros, sobre la idea del amor expresada por todo un padre de la Iglesia como san Agustín de Hipona (354-430), sino que se permitía también mostrar sus notables dificultades teóricas a la hora de justificar el mandato cristiano de amor universal. La tesis se publicó

al año siguiente. En el plano personal, la amistad que se forjó entre la ya doctora en filosofía y los Jaspers —el filósofo y su esposa Gertrud, que como Arendt era judía— duró toda la vida. Fue por entonces también, en 1929, cuando Arendt contrajo matrimonio con un compañero de estudios de Marburgo, Günther Stern (1902-1992). Filósofo y escritor, es más conocido como Günther Anders («el otro», en alemán), nombre inequívocamente alemán con el que deformó su apellido a raíz de las persecuciones del nazismo contra todo lo que fuera judío. Bajo esta forma irónica, firmaría en las décadas posteriores una importante obra de reflexión filosófica sobre el mundo contemporáneo y la civilización técnica.

AÑOS DE LUCHA Y CLANDESTINIDAD

Aunque la presentación y publicación de su tesis doctoral parecía señalar el inicio de una prometedora carrera académica para Arendt, las circunstancias hicieron que no fuera así. En octubre de ese mismo año de 1929, la Bolsa de Nueva York se hundió. Fue el crack, el inicio de una crisis económica que pronto se extendió también por una Europa que no se había recuperado aún de la Primera Guerra Mundial. En contraste con la mayoría de sus familiares y conocidos, Arendt advirtió que esa crisis, unida a la confrontación social que se vivía en las calles de las ciudades alemanas y a la tensión ideológica extremada con el fortalecimiento del partido nacionalsocialista de Adolf Hitler (1889-1945), contribuía a socavar gravemente la ya de por sí endeble República de Weimar. Y no solo eso, sino que también traía consigo un incremento de las amenazas de marginación y persecución contra los ciudadanos alemanes de origen judío, amenazas contra las que las autoridades no estaban reaccionando.



Hannah Arendt mostró desde temprano una predisposición especial para el aprendizaje, los relatos y los libros, según anotó su madre Martha en un diario en el que fue dejando constancia de todos los progresos de la pequeña. Tenía también cierto talento creativo, que a partir de los diecisiete años se plasmó en la escritura de poemas que guardaba para sí y en los que expresaba una intensa angustia existencial. En la imagen, retrato de Arendt en 1927, cuando trabajaba en Heidelberg en la que sería su tesis doctoral, *El concepto de amor en san Agustín*.

Con este trasfondo, la joven doctora en filosofía inició un estudio histórico-biográfico sobre la figura de Rahel Varnhagen (1771-1833), una escritora judía del romanticismo en quien Arendt rastreaba las ambigüedades que hicieron naufragar al sueño de la emancipación (o igualdad civil) de la comunidad hebrea de Alemania. Pero no se quedó ahí, en la divagación teórica, sino que decidió pasar también a la acción. De este modo, se unió a los grupos sionistas que, aunque muy minoritarios, eran los únicos dispuestos a organizarse en una resistencia activa para hacer frente a las nuevas circunstancias. Tras la subida de Hitler al poder en febrero de 1933, esta colaboración se convirtió en clandestina y, en julio, acabó costándole a Arendt la cárcel, si bien no por mucho tiempo: la confusión del momento y una serie de hábiles mentiras la devolvieron de nuevo a las calles de Berlín. Poco después abandonó Alemania por la frontera checoslovaca campo a través. Y de ahí, a París, donde pasó a formar parte de la amplia comunidad de exiliados a los que el Tercer Reich, en 1937, acabaría retirando la nacionalidad alemana y convirtiendo en apátridas.

En Francia, Arendt realizó trabajos para una organización sionista que asistía a los judíos centroeuropeos que querían emigrar a Palestina, con una mayoría entre ellos de niños y adolescentes. No dejó por ello su actividad intelectual, pues pudo acabar el libro sobre Rahel Varnhagen y aun encontró tiempo para profundizar en sus estudios, sobre todo acerca del antisemitismo. En 1937 se separó legalmente de Günther Anders, quien ya había emigrado a Estados Unidos, y conoció a quien sería su segundo marido, Heinrich Blücher (1899-1970), un antiguo comunista berlinés convertido en crítico tenaz del estalinismo. El estallido de la Segunda Guerra Mundial vino a interrumpir toda esta actividad, pues las autoridades francesas decidieron recluir en campos de in-

ternamiento a los alemanes que vivían en el país. Poco importaba que el régimen hitleriano les hubiera retirado a muchos de ellos esa nacionalidad o que se hubieran distinguido precisamente por sus actividades en contra de ese mismo régimen: su solo origen los hacía ya sospechosos de desafección hacia la República francesa, de ahí la medida de su reclusión.

La huida hacia América

Arendt fue recluida en el campo de internamiento de Gurs, cerca de los Pirineos, construido en origen para los soldados republicanos españoles. Permaneció en él cinco semanas, hasta julio de 1940. Como diría la filósofa, «soy de la nueva especie de ser humano creada por la historia contemporánea, que es metida en campos de concentración por sus enemigos y en campos de internamiento por sus amigos». Al producirse el colapso militar de Francia y la toma de París por el ejército alemán, Arendt consiguió escapar del campo. Su negativa a registrarse ante las nuevas autoridades colaboracionistas de Vichy la obligó a vivir en la clandestinidad, una decisión que, sin duda, la salvó de ser de nuevo arrestada y a continuación deportada a Alemania y ejecutada. Su vida, sin embargo, corría peligro de permanecer por más tiempo en Francia. Debía huir también de ahí, y lo consiguió. En mayo de 1941, y después de numerosas peripecias, ella y Blücher pudieron desembarcar en Nueva York.

Arendt y Blücher llegaron a Estados Unidos con unos pocos dólares en el bolsillo y un deficiente conocimiento del inglés. Nada de ello arredró a la filósofa, quien aceptó en seguida diversos trabajos editoriales y culturales puramente

alimenticios, al mismo tiempo que firmaba una columna de periodismo político en la revista *Aufbau* de lengua alemana. Asimismo, tomó parte activa en los debates en torno al movimiento sionista, y, con una posición de nuevo minoritaria, abogó por la creación de un Estado binacional (judío y árabe) en Palestina. Pero hacia mediados de 1943, y según su propia expresión, «se había abierto el abismo». La causa, las noticias del exterminio sistemático del pueblo judío por parte del régimen hitleriano, noticias increíbles y que nadie quería ver, pero a las que no hubo más remedio que prestar crédito. Con estupor, Arendt advirtió cómo la eliminación programada de millones de vidas humanas no respondía a ningún interés de poder y ni siquiera a ninguna lógica militar. Es más, ni siquiera podía justificarse como un episodio o un crimen de guerra, sino que más bien venía a contravenir la propia racionalidad bélica al interferir seriamente en la conducción de las operaciones militares en el frente y al detraer de este notables recursos técnicos, logísticos, económicos y humanos. Al mismo tiempo, apreció que ese antisemitismo de eliminación y de base racial tampoco podía explicarse como una continuación del antisemitismo tradicional; es decir, no se trataba de una derivación de la antigua hostilidad religiosa hacia el pueblo judío, sino que más bien aparecía como el punto de despegue irreversible de una nueva política de exterminio y esclavización de poblaciones (judíos, pero también gitanos o eslavos) y de rediseño global de otras. Esa ausencia completa de utilidad ulterior o, lo que es lo mismo, el carácter de fin último o fin en sí mismo de la aniquilación, unido a esa ruptura con todos los antecedentes de persecución hacia un

> La contradicción fundamental de Estados Unidos es su libertad política conjugada con la sumisión social.
>
> CARTA A JASPERS

grupo humano por razones de raza, religión o pertenencia política, llevaron a Arendt a plantearse con el máximo radicalismo las cuestiones de «qué ha sucedido, por qué y cómo ha podido suceder». El resultado de su trabajo fue una obra monumental, imprescindible para entender lo que ha sido el siglo XX: *Los orígenes del totalitarismo.*

LA NECESIDAD DE COMPRENDER EL MAL RADICAL

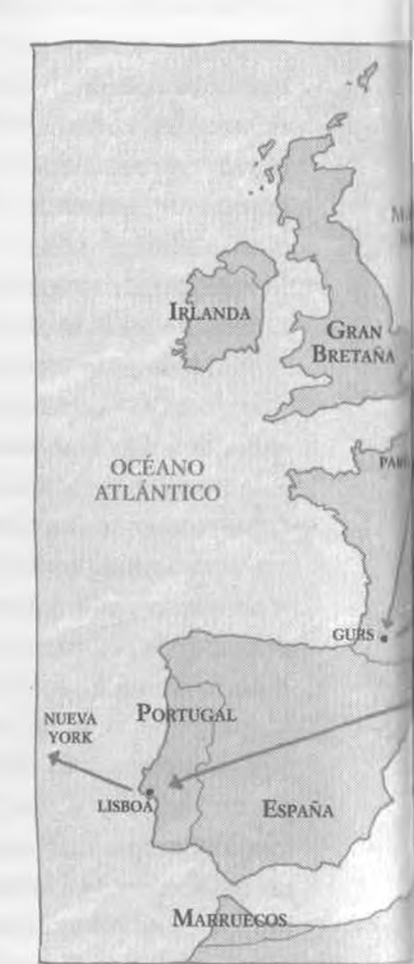
Publicado en 1951, *Los orígenes del totalitarismo* es todo un clásico de la teoría política. Para su autora era «un intento por comprender lo que a primera vista, e incluso a segunda, parecía simplemente atroz». Y proseguía:

> Comprender, sin embargo, no significa negar la atrocidad, deducir de precedentes lo que no los tiene o explicar fenómenos por analogías y generalidades tales que ya no se sientan ni el impacto de la realidad ni el choque de la experiencia. Significa, más bien, examinar y soportar conscientemente la carga que los acontecimientos han colocado sobre nosotros. Ni negar su existencia ni someterse mansamente a su peso como si todo lo que realmente ha sucedido no pudiera haber sucedido de otra manera. La comprensión, en suma, es un enfrentamiento impremeditado, atento y resistente, con la realidad, cualquiera que sea o pudiera haber sido esta.

En su momento el libro suscitó controversia, sobre todo porque bajo la categoría de «totalitarismo» englobaba a dos ideologías que habían combatido en bandos diferentes durante la Segunda Guerra Mundial y se consideraban, por tanto, opuestas e incompatibles: el nazismo alemán y el estalinismo soviético. Arendt veía ambas como los únicos casos de

EL LARGO CAMINO HACIA LA LIBERTAD

Desde que en 1933 Hitler se hizo con el poder en Alemania, Hannah Arendt supo que la vida para los judíos como ella no iba a ser fácil. Y tampoco para la oposición de izquierdas. A pesar de ello, decidió no solo quedarse en el país, sino participar también de las actividades que llevaban a cabo las asociaciones sionistas en el propio Berlín. Su arresto, sin embargo, la hizo cambiar de opinión. Pocos días después de su liberación, y acompañada por su madre, abandonó Alemania por la frontera checoslovaca. Llegó así a Praga, pero no se detuvo ahí, sino que pasó a Ginebra, donde trabajó durante un breve período en una oficina de la Sociedad de Naciones. Aunque la neutral Suiza era un lugar seguro, el deseo de Arendt era marchar a París, donde sabía que se habían establecido muchos sionistas alemanes. En otoño de 1933 estaba ya en la capital francesa.



Los nazis invaden Francia

En París, Arendt prosiguió su trabajo con las asociaciones sionistas, con las que se involucró tanto, que en 1935 tuvo ocasión de viajar a Palestina. Pero la seguridad de que disfrutaba la pensadora en París tuvo un abrupto final. En 1940, poco después del inicio de la Segunda Guerra Mundial, fue internada con otros alemanes en el campo de concentración de Gurs, cerca de los Pirineos, donde permaneció hasta que el caos que siguió a la invasión nazi de Francia le dio la ocasión de huir. Eso le salvó la vida, pues la mayor parte de quienes se quedaron fueron trasladados entre 1942 y 1943 a los campos de exterminio. Arendt se vio de nuevo en la clandestinidad. En

octubre de 1940, ella y su segundo esposo, Heinrich Blücher, lograron un visado de emergencia para Estados Unidos en Marsella, donde a punto estuvieron de ser detenidos por la policía. Hasta enero de 1941 no pudieron atravesar la frontera española por Portbou. Un tren les llevó entonces a Lisboa, donde tras tres meses de espera y gracias a los pasajes proporcionados por una agencia judía de ayuda a la emigración, lograron embarcar rumbo a Nueva York. Llegaron en mayo. Un mes más tarde se les unió la madre de Arendt, Martha.



una forma inédita de dominación absoluta del hombre por el hombre, algo que para muchos intelectuales, historiadores y politólogos, al menos de entrada, supuso algo así como una provocación, pues las tesis de la filósofa alemana, formuladas con Josef Stalin (1878-1953) todavía vivo, alteraban la ordenación política tradicional entre derecha e izquierda, capitalismo y socialismo, ordenación que perdía una parte esencial de su sentido y valor. Dicho de otro modo, el surgimiento paralelo del totalitarismo bajo condiciones económicas y sociales tan diferentes, como son las encarnadas por el capitalismo y el socialismo, resultaba chocante.

En el análisis de Arendt, la condición humana en su conjunto se revelaba vulnerable ante las nuevas realidades políticas. Pero a diferencia de los acercamientos abstractos o normativos que suelen asociarse a los enfoques filosóficos, la autora no apelaba a ninguna naturaleza eterna del hombre o teoría necesaria de la sociedad, sino que se dejaba guiar por la desconcertante peculiaridad de los acontecimientos ocurridos, casi como si fuera una historiadora. En este sentido, conviene remarcar que para ella ni el Tercer Reich ni la Unión Soviética fueron desde sus orígenes hasta su final experiencias totalitarias propiamente dichas. El primero solo lo fue entre 1938 y 1945, y la segunda entre 1936 y 1941. En esos períodos concretos, lo que hasta entonces habían sido unas dictaduras terroríficas y de una violencia implacable experimentaron un salto cualitativo y cuantitativo que las transformó en verdaderos regímenes totalitarios.

Ahora bien, ¿qué quería decir Arendt con el término «totalitarismo»? Según la definición aportada por la pensadora de Königsberg, un estado totalitario es aquel que responde ante todo a una dinámica ideológica y obedece a una «visión del mundo» en un sentido peculiar y privativo. La enorme complejidad de la realidad queda reducida, según la óptica

totalitaria, a una sola idea, convertida en la clave oculta de todo cuanto ocurre, de todo cuanto aparece y desaparece en la superficie del mundo. Así, la lucha perpetua de las razas superiores por la supervivencia y por la supremacía se convierte en el motor absoluto de la historia para el nazismo, mientras que para el estalinismo ese motor no es otro que la necesidad histórica que lleva al proletariado a expulsar de la realidad a las clases sociales que entorpecen o frenan el progreso. La totalitaria, pues, es una visión extremadamente simplificada y determinista, según la cual todo cambio está ya escrito y prescrito, «todo es necesario», y todo sucede de acuerdo con este suprasentido oculto, inaccesible a la experiencia inmediata, pero que impera a la vez en la naturaleza y en la historia, sin que ningún hombre ni colectivo pueda enmendar o torcer su curso. El racismo biologicista del nazismo, en el que el individuo quedaba anulado, y el clasismo biologicista del estalinismo, en que el afán de justicia social era despreciado, hunden sus raíces en esa visión totalitaria. De este modo, ambas ideologías eran más bien modelos deformados de una fe ciega en la omnipotencia del poder, que no distinguía entre la naturaleza y la historia, y que acababa considerando al individuo poco menos que algo despreciable y, por tanto, prescindible.

Del «todo es necesario» al «todo es posible»

No obstante, y según el análisis llevado a cabo por Arendt, lo verdaderamente original de estos dos totalitarismos no reside en el tenor de sus ideologías. Simplificaciones deterministas las ha habido en todas las épocas históricas, y sigue habiéndolas, a cuál más desaforada. Lo distintivo era más bien la apropiación política inmediata en virtud de la cual el

movimiento organizado hacía suya esa supuesta matriz sobrehumana de la realidad y la encarnaba en medio de las respectivas sociedades. El Partido Nacionalsocialista o el Partido Comunista se identificaban de este modo con esa fuerza omnipotente que invocaban y la introducían en el mundo compartido a través de una violencia sustantiva. O lo que es lo mismo, no es que esa cosmovisión se reivindicara o se defendiera con un fanatismo nunca visto, o que se buscara la adhesión de las masas a ese punto de vista concreto. Más bien se trataba de que, sin necesidad de mediaciones de ningún tipo, el movimiento político se convertía en el brazo ejecutor de la ideología, la trasladaba a la realidad y procedía a transformar el mundo según la necesidad ideológica proclamada. La máxima «todo es necesario» se convierte en totalitaria solo cuando promueve la perspectiva correlativa de un «todo es posible». Aplicado al caso nazi, esto significa que desde un principio lo más característico del partido de Hitler frente a los partidos antisemitas anteriores, algunos especialmente virulentos, estribó en la exigencia a su militancia de romper toda relación con personas de origen judío y de participar en actos de violencia contra ellas. El partido se convertía de este modo en la primicia de la nueva realidad purificada del elemento contaminador. Más adelante, en los años de gobierno «pretotalitario» la política nazi consistió en hacer depender del origen racial de los individuos la profesión que ellos podían ejercer, los ingresos con que podían vivir, su estado civil, incluso los espacios públicos en que podían aparecer: todo ello tendía a organizar la sociedad según discriminaciones objetivas de raza. Nada estaba en discusión, nada se encomendaba a la mera convicción, sino que el racismo biologicista estaba en proceso efectivo de realización forzosa. El salto propiamente totalitario consistió en que, a partir de 1938, esa ficción ideológica de una

raza superior se consumaba por la disposición a eliminar a las razas «inferiores»; la «verdad» de que las poblaciones inferiores estaban destinadas a sucumbir se confirmaba haciéndolas sucumbir.

En el otro universo totalitario, Arendt detectaba una integración análoga de la ideología determinista que invoca la violencia de la historia según esa máxima de que «todo es necesario», con la ejecución organizada por parte del estalinismo de ese dictado ideológico, el «todo es posible». La fecha clave en este caso era 1936, pues ese año arrancaron las purgas masivas en el Partido Comunista Soviético. A partir de ese momento, el régimen de Stalin promovió la consumación de la historia purgando de la sociedad comunista las clases burguesas que retardaban el avance inexorable hacia la meta fijada. Por ello, cualquier grupo articulado en el seno de la sociedad soviética, fuera natural o voluntario, fuera por intereses compartidos o de puro ocio, así como también cualquier vínculo en el seno del propio Partido Comunista, eran tratados como residuos parasitarios que extirpar en nombre del triunfo de la necesidad histórica. La cuota fija de deportaciones era el acelerador de la sociedad igualitaria. Tal como dice la filósofa alemana, ni Hitler ni Stalin hicieron ninguna aportación a las ideologías en que se inspiraban, sino que se limitaron a tomárselas «mortalmente en serio», hasta el punto de no admitir en la existencia ningún otro hecho o realidad que conviviera con la ficción ideológica.

La máxima «todo es posible» no implicaba únicamente el rechazo de todo límite moral o barrera jurídica a la acción política. Al movimiento totalitario todo le está permitido, pero él no se arroga esta licencia universal en beneficio de los detentadores del poder, como tampoco de la comunidad nacional o de la sociedad dominada. A diferencia de la máxima nihilista que permite todo al individuo, aquí se

trata más bien de que la realidad entera de las vidas humanas y de las sociedades se vuelva el material de poder, a fin de que el movimiento totalitario pueda dar forma ideológica a la realidad. Se trataba, si es posible decirlo así, de recrear el mundo y de conferirle una verdadera consistencia racial, en la Alemania nazi, o de clase, en la Unión Soviética estalinista. Tal violencia sustantiva es como si no estuviera, llegó a decir Arendt, «ni a favor ni en contra de los seres humanos». Es como si más bien contemplara a toda la especie humana desde un punto de vista externo al mundo de los vivos y del cual la organización totalitaria es el único portavoz y a la vez el brazo ejecutor. Por supuesto, ninguno de los dos totalitarismos podía aspirar a otra cosa que a una dominación universal. Allí donde habitara un sujeto de las razas execradas o perviviera un residuo de las clases sociales malditas, allí estaba legitimado el movimiento totalitario a extender su imperio; todo resto de realidad no dominada estaba desafiando, por su sola existencia, a la considerada «verdadera» textura de la realidad.

El totalitarismo no busca un gobierno despótico sobre los hombres, sino un sistema en el que estos son superfluos.

Los orígenes del totalitarismo

El campo de concentración como símbolo

Tal como se desprende de las consideraciones anteriores, la comprensión del totalitarismo fracasa si opera con las categorías habituales del pensamiento político: dictadura de partido único, nacionalismo exacerbado, razón de Estado, revolución, etc. También las caracterizaciones del fascismo o del comunismo se quedan esencialmente cortas. A la hora de confrontarse con lo peculiar, con lo más distintivo del



LA NOCHE QUE CAMBIÓ ALEMANIA

Para Arendt, el paso decisivo de la Alemania nazi de régimen dictatorial a totalitario podía fecharse de manera exacta: la noche del 9 al 10 de noviembre de 1938. Hacía cinco años que Hitler ostentaba el poder, cinco años que se habían plasmado en persecuciones contra los opositores políticos y en la promulgación de toda una serie de leyes antisemitas. Pero en esa fecha se dio un salto cualitativo: fue entonces cuando empezó a hacerse realidad la «verdad» nacionalsocialista de que las poblaciones inferiores estaban destinadas a sucumbir. Esa noche y simultáneamente en diversas ciudades, las tropas de asalto nazis, las temibles SS, con la colaboración de amplios estratos de la población civil, se lanzaron a una orgía de destrucción contra negocios y propiedades judíos, que se saldó con cerca de un centenar de muertos. Los cristales de los escaparates rotos, como el de la tienda berlinesa de la imagen, fueron los que acabaron dando nombre a ese pogromo, «Noche de los cristales rotos».

fenómeno totalitario, el análisis ha de considerar qué ocurre en el totalitarismo con la individualidad de cada ser humano, con el carácter único que cada viviente humano tiene y que trae consigo la pluralidad básica de la coexistencia social. Esta individualidad y pluralidad se dan por supuestas en todo mundo normal o normalizado, según los términos de Arendt; no son el asunto de la lucha política y perviven a través de las fracturas y conflictos que pueda padecer una sociedad. Únicamente la ideología totalitaria contempla el mundo normal de la vida como una apariencia que está condenada a ser rediseñada y concibe la sociedad plural como un material en bruto que ha de ser recreado por medio del terror. Por ello, si en las dictaduras sufren violencia la libertad, la coexistencia civil y la participación política, ocurre que, por debajo de ellas, el objetivo de la furia totalitaria es la propia condición humana en cuanto tal y el mundo de la vida en su conjunto.

Esta última afirmación conecta directamente con el descubrimiento de Arendt de que los campos de concentración son «la institución más coherente del gobierno totalitario», una a la que bajo ninguna condición se estaba dispuesto a renunciar. Los campos se establecieron con un carácter permanente, no circunstancial, y su gestión y gobierno recayó sobre las formaciones de élite más próximas al líder totalitario —o sobre la policía política, en el estalinismo—, que por ello mismo eran las más autónomas respecto de toda la estructura del Estado. Así, en los años de vigencia efectiva del totalitarismo, una corriente inagotable de deportaciones alimentaba tanto el llamado gulag soviético (acrónimo de Dirección General de Campos de Trabajo, en ruso) como la constelación de campos de la muerte nazis conocida bajo el nombre de Auschwitz. El totalitarismo consumado coincide por tanto con el universo concentracionario, un espacio este en el que

se «estabiliza» por completo a los seres humanos, es decir, se los reduce a una impotencia absoluta, que los desposee de su individualidad y capacidad de acción, con el fin de «liberar» por completo la omnipotencia de la naturaleza y de la historia que el movimiento totalitario encarna. La consumación plena resultó, con todo, solo relativa, solo un anticipo cabal o un laboratorio de la nueva realidad, ya que todavía existía un mundo exterior no enteramente dominado.

La concepción del campo que tenían los dos regímenes totalitarios no era, sin embargo, idéntica. Había una diferencia de grado que Arendt abordó ayudándose de imágenes extraídas de la tradición religiosa cristiana. El campo estalinista sería así una suerte de purgatorio perpetuo, un lugar sin esperanza posible, al que eran arrojados contingentes enteros de seres humanos que desde ese momento perdían toda comunicación con el mundo «externo», para el que habían dejado de existir. Condenados a un destino fatal de privaciones y explotación, vivían en el más absoluto de los desamparos. En cambio, el campo nazi, tanto el de concentración como el de exterminio, era la imagen más perfecta del infierno sobre la Tierra. En él se desposeía a los seres humanos de su propia condición humana, pues se disponía de ellos como si ya estuvieran muertos. Incluso su nombre era sustituido por un número grabado en la piel. Hacinados los unos sobre los otros, forzados a un trabajo que no podía calificarse ni siquiera de esclavitud, ya que para esta importan la vida y la salud del esclavo, y obligados a contemplar y a participar en la tortura de sus semejantes, esos hombres y mujeres quedaban reducidos a un estado tal que el mismo instinto de conservación cesaba. En el campo de exterminio, además, se infligía la muerte como si las víctimas nunca hubieran estado vivas, de forma anónima e industrial, eliminando toda individuación (los niños mezclados con los

TOTALITARIOS, PERO DIFERENTES

Arendt tenía clara esta diferencia: en la Europa que ella conoció antes de exiliarse abundaban los regímenes dictatoriales, pero de todos ellos, solo dos podían ser considerados totalitarios. Se trataba de la Alemania nazi de Hitler y de la Unión Soviética de Stalin. En lugar de una organización jerárquica de tipo piramidal que se hiciera bien visible a la población dominada, típica de toda dictadura, ambos se distinguían por construir una malla de organismos y entidades superpuestos que, como capas de una cebolla, se ocultaban unos a otros. En el centro de esa trama estaban únicamente, y en dependencia directa del líder, las formaciones de élite nazis (las SS) y la policía política estalinista (el NKVD), que eran el brazo ejecutor de las políticas totalitarias, el nervio del nuevo poder. Pero, fuera de esta afinidad estructural, las ideologías respectivas de los dos totalitarismos determinaban una diferencia significativa.

La persecución del enemigo

El racismo nazi permitía una identificación directa y simple de «los enemigos objetivos» según unas categorías prefijadas: raza parásita, razas inferiores, etc., y este mismo principio de determinación física amparaba la extensión de las reclusiones y eliminaciones a otros colectivos considerados prescindibles, como enfermos mentales o discapacitados. En cambio, en el clasismo estalinista no cabía una identificación objetiva y física de los sujetos que detenían el avance del proletariado, por lo que la policía política tenía que operar sobre la conducta de sujetos individuales. Este carácter más individualizado de la persecución guarda relación asimismo con que el gulag o estructura de campos soviéticos se encuadrase dentro del sistema penal y requiriese de expedientes judiciales, confesiones (forzosas), juicios (falsos), etc. Algo que no se daba en las políticas del nazismo, que no entraban en contacto con aparato judicial alguno y podían operar directamente el genocidio. El campo de exterminio es así una peculiaridad privativa del nazismo. Esta disparidad, dentro siempre de la comunidad de género del «totalitarismo», plantea una diferencia de grado entre ambas plasmaciones del terror.





Nazismo	Estalinismo
Racismo biologicista.	Clasismo biologicista.
Ausencia de antecedentes en el pensamiento occidental.	Utilización del marxismo como inspiración.
Las formaciones de élite del partido, en dependencia del líder totalitario, son las ejecutoras de las políticas totalitarias.	La policía política, en dependencia del líder totalitario, es la ejecutora de las políticas totalitarias.
El genocidio y la esclavización de poblaciones se producen fuera del sistema penal.	Las denuncias y deportaciones masivas de enemigos objetivos se producen dentro del sistema penal.
La guerra presta una cobertura al exterminio, lo hizo posible, y este mereció una preferencia creciente sobre las propias exigencias bélicas.	La guerra trae consigo la interrupción de las políticas totalitarias a fin de responder a las exigencias bélicas.
El campo de concentración y exterminio es la imagen cabal del infierno en la Tierra.	El sistema gulag es la imagen cabal de un purgatorio de desamparo e impotencia, sin posible esperanza.

ancianos, los honestos con los delincuentes) y no dejando tras de sí siquiera el rastro de un cadáver.

Arendt elaboró útiles esquemas conceptuales sobre estos fenómenos, hoy tan familiares gracias al cine, la literatura y el ensayo, pero que en la época en que se publicó *Los orígenes del totalitarismo*, tan solo seis años después del fin de la Segunda Guerra Mundial, muy pocos fueron capaces de ver. El principio fundamental del análisis del totalitarismo sigue siendo, empero, casi filosófico, por más que ningún pensamiento del pasado pudo imaginar un espectro tal de posibilidades o de contraposibilidades. El universo concentracionario nace para la filósofa de la fusión del «todo es necesario» con el «todo es posible», es decir, que la apropiación totalitaria de la fuerza sobrehumana de la historia pasa por la conversión de los seres humanos en seres superfluos de los que se ha eliminado todo atisbo de individuación, pluralidad o capacidad de iniciativa. Y como superfluos, son sobrantes por principio y eliminables por necesidad. De este universo alternativo, de este «mundo de la muerte» deliberadamente construido, el Holocausto fue solo la primicia imprescindible, la rampa de despegue para un proceso que se extendía a otros colectivos, tales como enfermos, discapacitados o marginados, incluidos alemanes de pura raza aria.

Los campos de concentración son los laboratorios donde se ponen a prueba los cambios en la naturaleza humana.

LOS ORÍGENES DEL TOTALITARISMO

La imposibilidad de castigo del mal radical

En el final de *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt rescataba el concepto kantiano de «mal radical» en referencia al crimen

totalitario. Para Kant, esta noción aludía a la perversidad del corazón humano, que nunca se deja guiar en exclusiva por la razón moral, sino que busca siempre, a la vez, su propio interés egoísta. La redefinición del concepto kantiano que la filósofa de Königsberg planteaba es completa. Para ella, el mal radical se revela en los acontecimientos mismos, más que en la intención de los perpetradores, y no remite al principio del egoísmo, ya fuera uno colectivo o nacional. El mal radical aparece por tanto como una cualidad de los sucesos y del universo que los engloba. Pero en la determinación arendtiana de esta noción entra necesariamente en juego también la perspectiva de las víctimas supervivientes, la de los jueces que tomaron en consideración lo ocurrido y, en general, la de todos los vivientes que reflexionan sobre una tragedia de estas proporciones. Esta perspectiva a posteriori es la que repara en que no cabe ningún castigo adecuado para los autores de las matanzas administrativas, en que no hay pena que pueda corresponder a la proporción del crimen cometido, lo cual no implica, por supuesto, el absurdo de que los culpables no deban ser condenados. Esta mirada posterior a los acontecimientos encuentra asimismo que no hay tampoco ninguna actitud moral o acto personal que pueda estar «a la altura» de lo ocurrido: el perdón es absurdo; la venganza, irrelevante; la empatía, imposible. La gran creación del totalitarismo es un mal imperdonable e imposible de castigar, y este mal radical es también su legado.

Con este concepto de «mal radical», Arendt no buscaba designar una maldad demoníaca, una entrega abismática a la causación de daño y destrucción que prevalece sobre cualquier otra motivación del sujeto. Este mal no necesita de una perversidad diabólica, en absoluto, sino que el núcleo del concepto tiene que ver con «el sinsentido ideológico, la mecanización de la ejecución y el cuidadoso y calculado es-

tablecimiento de un mundo de muertos en que nada tiene ya ningún sentido». Pero es en la década siguiente, la de 1960, cuando este concepto recobrará un inesperado protagonismo. Es entonces cuando Arendt tiene la oportunidad de asistir en Jerusalén al juicio contra Adolf Eichmann (1906-1962), uno de los principales responsables del Holocausto. El resultado sería el libro *Eichmann en Jerusalén. Un relato sobre la banalidad del mal*, publicado en 1963.

Las enseñanzas del imperialismo

Como bien se desprende del título de su primera gran obra, *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt quería remarcar que lo que le interesa no es solo el acontecimiento totalitario en sí mismo, sino también de dónde viene, justamente su origen. Porque esa terrible y mortífera realidad no irrumpe de la nada, no surge de un descomunal accidente carente de todo contexto significativo. Más bien al contrario: el fenómeno del totalitarismo, aun estando vinculado a determinados movimientos políticos de masas, tenía a su espalda una historia relevante, cargada de rupturas que hicieron posible la devastación final. Desde luego, no se trata de una serie de causas efectivas que al final deriva hacia la catástrofe alemana o la rusa según una secuencia ordenada de hechos, sino más bien de experiencias colectivas que, de algún modo, prepararon el salto a los purgatorios e infiernos del totalitarismo; determinadas formas de agitación y dominación política que, introducidas a lo largo del siglo XIX, pudieron entrar de lleno en las cristalizaciones totalitarias tras la Primera Guerra Mundial. De acuerdo con la pensadora, estos factores genéticos del totalitarismo son, por un lado, el imperialismo de las potencias europeas en proceso de expansión por todo el

orbe y, por otro, la difusión del antisemitismo como elemento detonante y destructivo del gobierno a través de la ley. Lo más curioso del caso es que ninguno de estos dos factores concernía en exclusiva a la historia política de Alemania o de Rusia, y ni siquiera afectaban privilegiadamente a estas naciones.

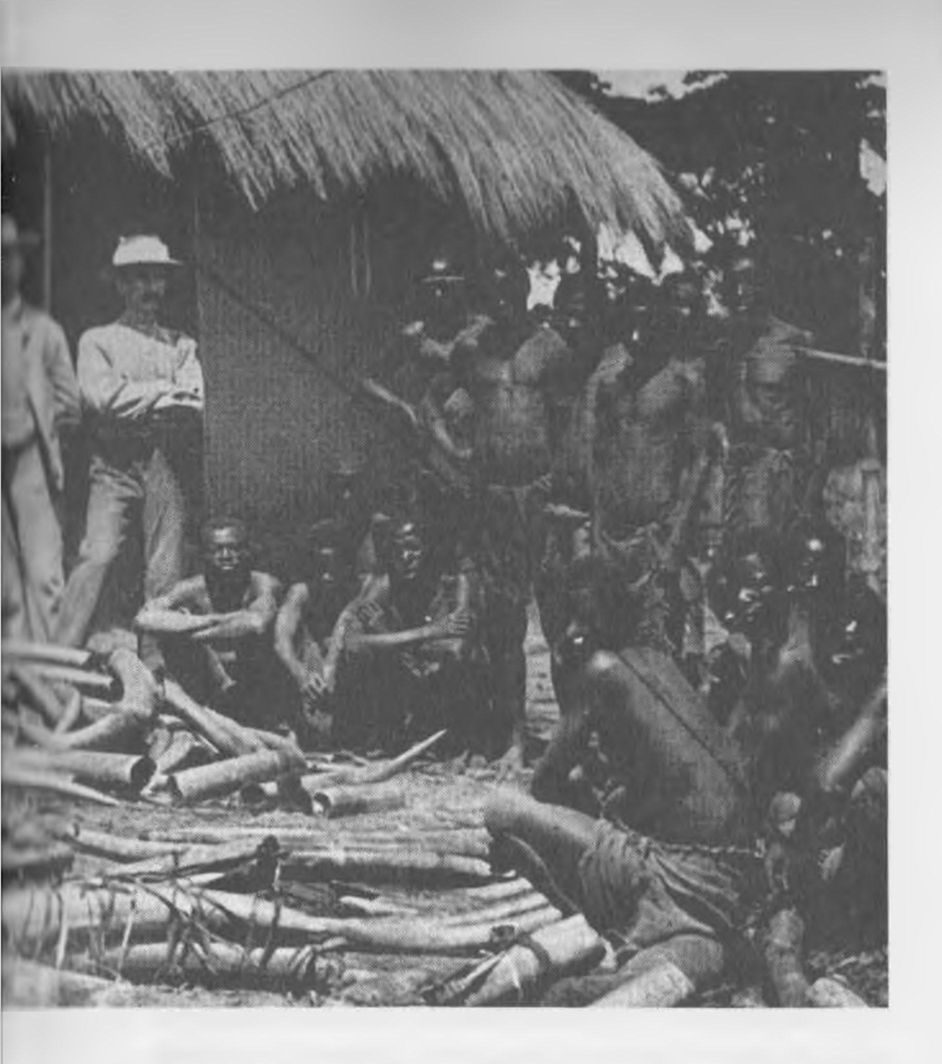
> El terror ataca sin provocación previa y sus víctimas son inocentes incluso desde el punto de vista del perseguidor.
>
> *Los orígenes del totalitarismo*

En esta perspectiva, el rasgo más significativo del imperialismo europeo del último tercio del siglo XIX consistió en que los Estados-nación europeos se anexionaron vastísimos territorios en África y Asia sin tener que definir ninguna comunidad política entre los gobernantes y los gobernados. Las ingentes poblaciones nativas, incorporadas sobre todo a la soberanía francesa y a la británica, carecían de un estatuto de ciudadanía, mas tampoco eran directamente súbditos en curso de homogeneización con la población nacional, ni, en fin, esclavos sin más. Según la ocasión y la conveniencia, podían adoptar algo de cada uno de estos tipos formales de relación política, y era la administración colonial la encargada de determinarlo a su criterio; en ausencia de leyes generales y de un órgano legislativo en las colonias, los territorios se gobernaban directamente a través de las fuerzas de policía y de una burocracia especializada. La expansión política y económica podía de este modo proseguir indefinidamente. Sin embargo, este modelo de dominación directa —denunciaba Arendt— no encajaba de ningún modo con los principios fundacionales del Estado-nación, y de hecho provocó una permanente tensión en la metrópoli y los Parlamentos nacionales. Lo que no quita para que este modelo de gobierno sin ley sirviera de inspiración a los regímenes totalitarios, que lo reimportaron a Europa y lo aplicaron sobre las pobla-



EUROPA SE ADUEÑA DE ÁFRICA

Para Arendt, el imperialismo era «un proceso permanente que no tiene ningún objeto ni ningún propósito que no sea él mismo», y su constante expansión. Su análisis la llevó también a afirmar que el Estado-nación es incompatible con el imperialismo, pues la adquisición de nuevos territorios que comporta este trae consigo el problema de cómo integrar o asimilar a unos habitantes para quienes las leyes de la metrópoli, surgidas de «una sustancia nacional concreta», difícilmente pueden tener validez fuera de ella. Aun así, la expansión



imperialista fue un hecho, sobre todo durante la segunda mitad del siglo XIX, cuando las potencias europeas se volcaron sobre la última zona del mapa del mundo que permanecía en blanco, África. Para evitar conflictos, entre 1884 y 1885 Berlín acogió una conferencia internacional en la que se acordó el reparto de los territorios africanos entre los Estados europeos. Francia y el Reino Unido, y en menor medida Alemania y Bélgica, fueron las grandes beneficiarias. En la imagen, explotación de marfil en el Congo belga hacia 1900.

ciones europeas sobre las que extendían su dominio policial y administrativo, en un proceso que incorporaba asimismo el motivo de la expansión por la expansión.

El Estado-nación ante el antisemitismo

Si original es este planteamiento, no lo es menos el análisis que Arendt llevó a cabo del antisemitismo decimonónico europeo. La autora no aspiraba a denunciar el subproducto cultural de una conspiración judaica en todo el orbe, tal y como propagaba el libelo *Los protocolos de los sabios de Sion*, publicado anónimamente en 1902 en la Rusia de los zares. Su propósito era otro: entender por qué una disparatada ficción de este tipo pudo difundirse en casi todos los países europeos y, peor aún, ser tomada en serio. La clave política residía, a su juicio, en las virtualidades enormes que el antisemitismo poseía para impugnar el orden legal del Estado-nación y para intentar subvertir el imperio de la ley. Frente a una legalidad que concedía igualdad de derechos y deberes a esa minoría no nacional e inasimilable, podía invocarse una supuesta comunidad nacional originaria, unida, anterior a las leyes. Todos los conflictos irresueltos, de clase y estatus, estamentales o ideológicos, que fracturaban la realidad social, podían así aplazarse o desviarse, pues de su existencia se culpaba al Estado traidor que amparaba en su seno al cuerpo extraño de los judíos. De este planteamiento decimonónico extrajo el antisemitismo nazi la lección de que la reconstrucción sobre principios raciales no debía circunscribirse a cada nación por sí sola, sino extenderse a la comunidad europea de naciones, a sabiendas de que semejante pretensión de pureza y de cohesión hallaría apoyos en todo el continente, como en efecto ocurrió.

Importa subrayar finalmente el siguiente hecho: de una manera análoga a estos orígenes no causales, a estas experiencias preparatorias que el libro de Arendt tematizaba con lucidez, la pensadora sugería que el mundo posterior a la Segunda Guerra Mundial y a la desestalinización no quedó libre de posibles elementos totalitarios, si bien estos tenían un carácter flotante, indefinido, inconcreto. Ella no pensaba únicamente en las secuelas del horror, entre las que se contaba el atractivo añadido de los crímenes totalitarios una vez hechos posibles por primera vez, sino que más bien creía que en la estructura de la civilización contemporánea subsisten factores significativos que también podrían llegar a entrar en imprevisibles cristalizaciones totalitarias. El poder de la técnica, por ejemplo, apunta en sus aplicaciones bélicas (como la bomba atómica) a ciertas posibilidades de destrucción global en las que la suerte de la humanidad se dirime como si se tratara de un solo hombre. Igualmente, la dignidad de los seres humanos no halla una ley política vinculante que la proteja en toda la Tierra, pues los desafíos de la miseria y la violencia masivas, o del aislamiento de los individuos en las sociedades de masas, no decrecen a pesar de los avances técnicos, al contrario. Una viva inquietud por estas amenazas globales, que subyacen a la política en la medida en que son a la vez inherentes al mundo contemporáneo, recorre la obra posterior de Arendt. Al igual que en su comprensión del totalitarismo, su mirada hacia estos fenómenos tiene una profundidad peculiar, y su palabra, un indudable aliento filosófico.

CAPÍTULO 2

LA ACCIÓN COMO ESENCIA DE LA CONDICIÓN HUMANA

Tras analizar la experiencia totalitaria, Arendt emprendió el estudio del marxismo con el propósito de escribir un nuevo libro. Sus descubrimientos, sin embargo, la llevaron a abandonar ese proyecto para centrarse en una nueva visión de la condición humana marcada por la acción.

El libro *Los orígenes del totalitarismo* fue el fruto de toda una década de trabajo de Arendt, de una absorbente cantidad de lecturas, con multitud de ensayos preparatorios, así como numerosas discusiones tanto públicas como privadas. Su publicación le valió el reconocimiento intelectual, mas no se tradujo de inmediato en facilidades laborales en el ámbito de la docencia universitaria. Curiosamente, fue su marido Heinrich Blücher, que carecía de titulación académica alguna y que no llegó a publicar una sola línea en toda su vida, quien en 1952 obtuvo el nombramiento de profesor de filosofía del Bard College, una institución educativa fundada en 1860 en la localidad de Annandale-on-Hudson (estado de Nueva York). Su presidente buscaba a un «hombre socrático», apasionado de la conversación y más interesado en las ideas creadoras de las grandes personalidades de la historia que en las laberínticas discusiones de la filosofía tradicional, y no cabe duda de que lo encontró en el segundo esposo de la filósofa. Esta hubo de conformarse con una beca de la Fundación Guggenheim que le permitiría centrarse en la preparación

de un nuevo libro que ya tenía en mente. En él se proponía profundizar en un aspecto fundamental de la discusión del totalitarismo que no había quedado resuelto en su primera obra maestra, como era el de si existían vínculos internos de comunicación entre el pensamiento del llamado padre del socialismo científico, Karl Marx (1818-1883), y el sistema de violencia propio del estalinismo. El título del proyecto no dejaba dudas al respecto de sus intenciones: *Elementos totalitarios del marxismo*.

El trabajo de investigación necesario para la preparación de este ensayo no le impidió aceptar invitaciones de universidades del máximo prestigio para dar conferencias y clases. Así, en 1953 Arendt se convirtió en la primera mujer invitada a Princeton, donde impartió una serie de conferencias bajo el título «Karl Marx y la tradición del pensamiento occidental». Poco después, en la primavera de 1955, fue requerida por la Universidad de Berkeley, en San Francisco, para hacerse cargo de un curso de historia de la teoría política. La filósofa pasó así de la costa atlántica a la del Pacífico de Estados Unidos. El notable éxito de público obtenido trajo nuevas invitaciones para cursos y conferencias en instituciones como Harvard, la New York School of Social Research o el Brooklyn College, que aprovechó para seguir ahondando en el tema de la política, el marxismo y el totalitarismo con vistas a su libro.

Las preguntas sobre el posible nexo entre Marx y Stalin condujeron la reflexión teórica de Arendt hacia una problemática mucho más compleja: la del lugar específico que el marxismo ocupa en el seno de la tradición occidental de pensamiento político. De algún modo, y antes de definir una postura en relación con la influencia del marxismo en los acontecimientos totalitarios, debía interrogarse acerca del gran arco formado por las interpretaciones políticas de Pla-

tón, Aristóteles, la modernidad y el mismo Marx. Solo así podría entenderse que las rupturas políticas del padre de la Revolución rusa, Lenin (1870-1924), y de Stalin respecto a Marx fueron más radicales, profundas e irreversibles que las que separaban a Marx de Platón. El imperialismo, el racismo ideológico, la Primera Guerra Mundial, es decir, todo lo que se hallaba en los orígenes totalitarios, sin olvidar el propio totalitarismo, habían descoyuntado la continuidad histórica e intelectual que vertebraba la historia de Occidente. Para Arendt, el marxismo caía del lado previo de esta quiebra y no era por tanto responsable directo de la versión estalinista de la experiencia totalitaria. En todo caso, las conferencias que la filósofa dio en 1956 en la Universidad de Chicago tuvieron ya como título «La labor del cuerpo y el trabajo de las manos». En ellas se recogían de manera expresa las categorías clave que Arendt iba a establecer muy pronto en un nuevo libro que sustituiría al proyectado y nunca escrito *Elementos totalitarios del marxismo*. Ese libro sería una nueva obra maestra: *La condición humana*.

LIBERTAD FRENTE A CAZA DE BRUJAS

El debate teórico que Arendt emprendió con siglos de tradición filosófica occidental nunca le hizo dar la espalda a la cambiante actualidad del debate político. Es más, el curso de los acontecimientos públicos siempre encontró en ella una espectadora apasionada, e incluso algo más: una ciudadana consciente y comprometida con la vida pública a través de la reflexión, las publicaciones y las intervenciones en distintos medios de comunicación. Esa implicación se hizo todavía más viva a partir de la obtención de la nacionalidad estadounidense en 1951, el mismo año de la publicación de *Los*

orígenes del totalitarismo. Por lo visto, entre los estudiantes que asistieron a sus clases en Berkeley corría el comentario de que «había vuelto Rosa Luxemburgo». La comparación con la histórica dirigente comunista alemana, asesinada en 1919 por militantes nacionalistas, sin duda debió resultarle a Arendt de lo más halagadora, tanto por lo que Luxemburgo significaba (la lucha contra el imperialismo, la crítica del belicismo antes y durante la Primera Guerra Mundial, su fe en la rebelión democrática espontánea frente a la revolución orquestada por políticos profesionales) como por haber sido el gran referente político de su madre Martha.

La situación política en Estados Unidos, sin embargo, no era la más idónea para esta apertura de espíritu. En un contexto internacional marcado por la Guerra Fría con la Unión Soviética, la revolución comunista en China y la guerra de Corea, el senador republicano Joseph McCarthy (1908-1957) había emprendido en 1950 una auténtica caza de brujas contra el comunismo. Intelectuales, artistas y profesionales liberales debían demostrar un pasado limpio de vínculos e incluso de simpatías hacia todo lo que tuviera que ver con el marxismo si no querían ser acusados de deslealtad o traición hacia América. Ante esta situación, Arendt alzó su voz con auténtico coraje. Defendió que lo distintivo y admirable de Estados Unidos era el hecho de que el cuerpo político descansara sobre los derechos civiles y las libertades de la ciudadanía, y que este estatuto de convivencia libre bajo leyes se pervertía sin remedio si se lo transformaba en una causa nacionalista o imperialista como pretendía el senador. Si se admitía una discriminación ideológica entre «buenos y malos norteamericanos», la igualdad política de los ciudadanos quedaría socavada sin remedio. En esos años de Guerra Fría entre Estados Unidos y la Unión Soviética, la autora de *Los orígenes del totalitarismo* nunca dudó de que el país que



LA CRUZADA AMERICANA CONTRA EL COMUNISMO

En febrero de 1950, el senador republicano Joseph McCarthy (en la imagen, en un discurso en Illinois en 1951) acusó a 205 personas relacionadas con el Departamento de Estado de Estados Unidos de ser comunistas infiltrados. Aunque la acusación no prosperó, lo apuntado entonces tuvo continuación tres años más tarde, y a una escala mucho mayor, cuando McCarthy fue nombrado presidente de la Subcomisión Permanente de Investigaciones del Senado. Fue el inicio de la llamada «caza de brujas», un período durante el cual, con la excusa de salvaguardar los valores estadounidenses, se persiguió a todos aquellos sospechosos de simpatías comunistas. Hannah Arendt, que distaba mucho de apoyar esta doctrina, vio con preocupación ese movimiento inquisitorial. Como escribió en su artículo «Religión y política»: «Enfrentados a una ideología desarrollada, nuestro peor peligro es salirle al encuentro con una ideología propia». La caza duró hasta 1956. Dos años antes, McCarthy había sido cesado de todas sus funciones. Murió en 1957, víctima del alcohol.

la había acogido y dado una nueva nacionalidad representaba la causa del mundo libre, pero ello no le impidió proclamar que la libertad como principio obligaba a rechazar toda imitación de las tácticas de dominación y propaganda de la dictadura socialista. Como escribió en un artículo publicado en 1953, «Los ex comunistas»:

> América, esta república, la democracia en la que estamos, es una cosa viviente que no puede ser contemplada o categorizada como la imagen de una cosa que yo puedo hacer; no puede ser fabricada. No es y nunca será perfecta, porque aquí no corresponde el estándar de perfección. El desacuerdo pertenece a esta materia viva tanto como el acuerdo. Las limitaciones del desacuerdo son la Constitución y la Carta de Derechos, y nada más. Si alguien intenta «hacer América más americana» o un modelo de una democracia de acuerdo con cualquier idea preconcebida, solo podrá destruir América.

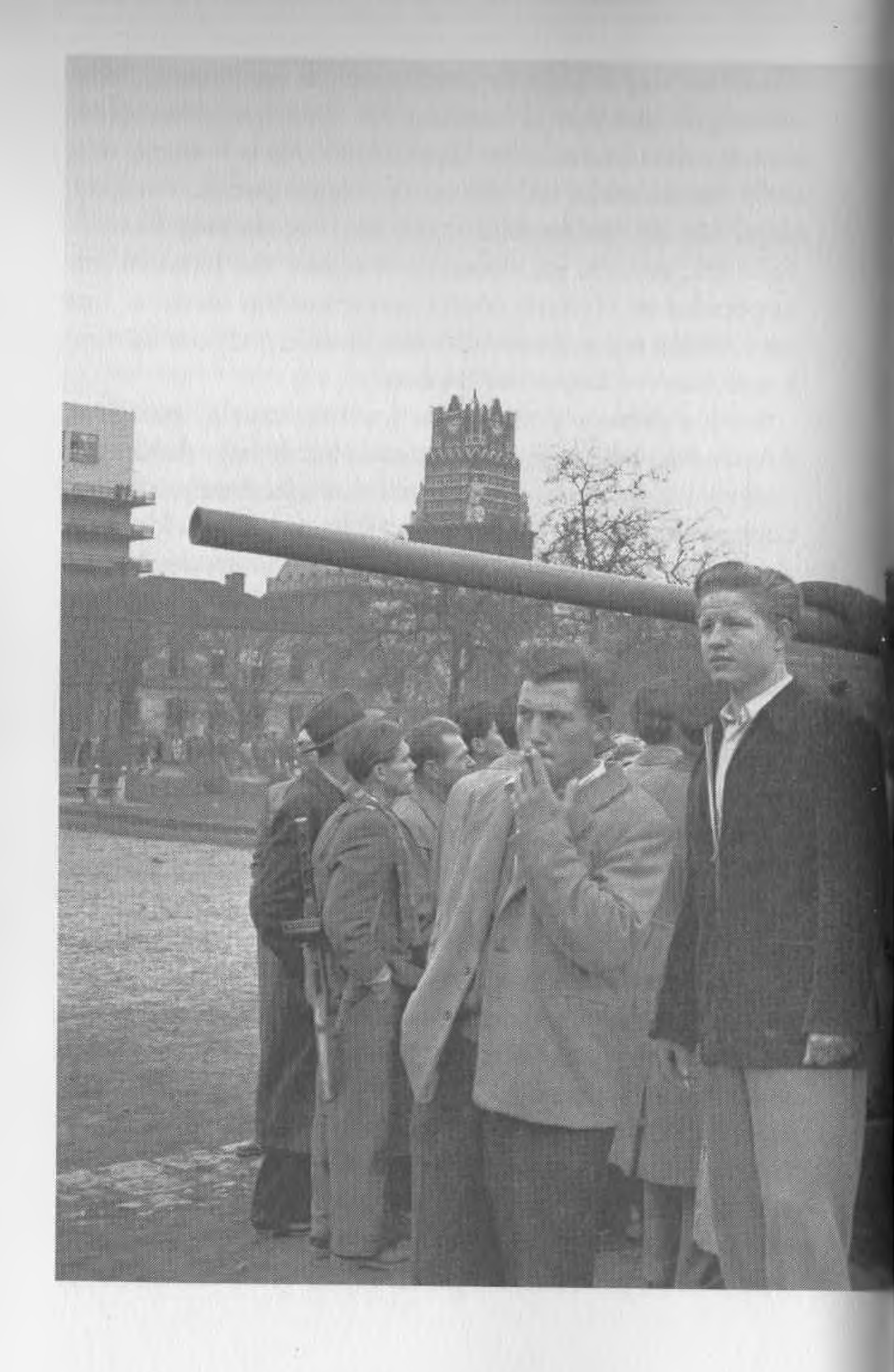
Viajes a Europa

Gracias a la libertad de movimientos propia de quien no tiene un compromiso laboral fijo, Arendt viajó regularmente a Europa en estos años centrales de la década de 1950. Ya antes, en 1949-1950, se produjo el primer regreso a su Alemania natal, comisionada por una organización judía de recuperación de bienes culturales. Pisó Berlín, se desplazó por el sur del país, escuchó atónita a las gentes y a los profesores, y se encontró de nuevo con Heidegger en Friburgo y, gozosamente, con Jaspers, quien se había trasladado a la suiza Basilea. En el raro ambiente de la posguerra alemana constató —como dejó escrito en el ensayo «Una visita a Alemania»— un falso empeño de normalización política que

eludía encarar la tragedia vivida y asumir responsabilidades de ningún tipo por el nazismo. En 1952, pasó Arendt de nuevo varios meses entre Suiza, Alemania y Francia, y en 1955 casi la mitad del año en otro largo periplo europeo, salpicado de conferencias y que la llevó también a Israel. En 1956, estando en Holanda, se enteró del levantamiento popular en Hungría contra la dominación soviética: una «revolución espontánea» al modo deseado por Rosa Luxemburgo, pero en la que nadie ya creía.

En los debates políticos de los intelectuales europeos, Arendt detectaba un peso excesivo de los sistemas de ideas en detrimento de las experiencias políticas efectivas, y, a consecuencia de ello, una confianza también excesiva en los partidos políticos y en la intervención del Estado, en detrimento de la iniciativa ciudadana compartida sin adscripciones de partido. Si en Estados Unidos la posición política de Arendt resultaba, a ojos de la mentalidad conservadora, la propia de «una radical», en Europa esa misma perspectiva de valoración y juicio parecía, para los revolucionarios y para las mentalidades intervencionistas (del Estado en la vida económica y social), la de una conservadora. Su aprecio se inclinaba más, desde luego, hacia las instituciones políticas estadounidenses, hacia los principios de distribución del poder, de primacía del asociacionismo cívico sobre la nacionalidad. Pero estaba aún por ver si esta orientación política tan peculiar, este espíritu a la vez radical y conservador, podía corresponder a un nuevo pensamiento político a la altura de los tiempos que corrían.

La respuesta llegó en el año 1958, cuando apareció en Chicago el nuevo trabajo de Arendt, *La condición humana*, una obra en la que la comprensión del marxismo se insertaba en una discusión mucho más compleja con «la gran tradición de pensamiento político», tal como ella misma la





El 23 de octubre de 1956, y de manera espontánea, los húngaros se levantaron contra el régimen socialista que, tutelado por la Unión Soviética, regía en su país. Para Arendt, esa revolución fue «algo totalmente inesperado y que cogió a todo el mundo por sorpresa», incluida ella misma. La fotografía muestra a un grupo de revolucionarios ante un tanque capturado, poco antes de que, el 4 de noviembre, las tropas soviéticas sofocaran la revuelta.

denominaba. Apenas dos años después, la autora recibió el encargo de traducirse a sí misma al alemán, y optó por un título que le parecía más ajustado al contenido de su libro: *Vita activa*. Pero, en 1961, el traductor francés optó por un tercer título: *La condición del hombre moderno*. Si este ritmo rápido de traducciones pone claramente de manifiesto el éxito inmediato de la obra, interesa también observar que es difícil determinar cuál de los tres encabezamientos elegidos cuadra mejor con el poderoso aliento del nuevo empeño teórico de Arendt. De hecho, cada uno de esos títulos apresa una veta esencial de la propuesta arendtiana: comprender la condición humana; comprender las distintas modalidades de acción de que es capaz el ser humano; comprender el derrotero que la actividad humana ha tomado en el activismo de la modernidad. Las tres vertientes están interrelacionadas y todas apuntan hacia el presente.

Lo que yo propongo es muy simple: ni más ni menos que pensar lo que hacemos.

La condición humana

LA ACCIÓN HUMANA Y SUS FORMAS

Como puerta de entrada al análisis de la condición humana, Arendt aceptaba una cierta contraposición intuitiva entre la vida dedicada a la teoría (vida contemplativa) y la vida entregada a la acción (vida activa). La diferencia entre ambas es que mientras la primera se preocupa por el descubrimiento de la verdad, la segunda interviene en los hechos y crea nuevos hechos. La vida contemplativa explora la realidad tal como es dada a los sentidos y trata de formular las relaciones y conexiones que dan cuenta de su unidad, variedad y consistencia. Dicho en otras palabras, esta vida teórica persigue verdades

objetivas que no cambian, principios de los que depende la racionalidad del mundo y de los que es posible extraer conocimiento. Aspira, pues, a la contemplación de lo necesario. La vida activa, por el contrario, sumerge a los individuos humanos en unos hechos que varían sin cesar y que afectan a los sujetos implicados, alterando las relaciones entre ellos. Esta acción discurre siempre en el ámbito de la contingencia, es decir, en el reino de lo no necesario, de lo que no tiene por qué ocurrir ni tiene por qué suceder de un determinado modo. Por supuesto, la teoría también es, en sí misma, una forma peculiar de actividad humana, y la acción, por su parte, no deja de descansar sobre convicciones y creencias, de tal modo que ni la contemplación es tan pasiva, ni la acción tan indiferente a la verdad. Pero antes de considerar las muchas complicaciones inherentes a este esquema, Arendt concedió un cierto reconocimiento a este contraste entre la existencia contemplativa o teórica y la existencia activa o práctica.

La originalidad del planteamiento arendtiano arranca en el momento en que la pensadora señala que esta contraposición natural y a la vez tan decisiva en la historia del pensamiento de Occidente comportaba un efecto derivado, una consecuencia dudosa que pasaba inadvertida: la oposición entre el saber y el hacer había difuminado la profunda diversidad que la vida activa encierra en su seno. Las discusiones filosóficas a propósito de la primacía valorativa de la contemplación sobre la acción, o a la inversa, padecían de esa misma tentación homogeneizadora, pues desatendían con demasiada frecuencia el hecho de que la vida activa no es ni única ni de una sola pieza, sino que «el hacer» humano se articula según formas de acción heterogéneas por principio. Hay, por tanto, «quehaceres» activos que resultan diversos y dispares entre sí, al igual que son también dispares respecto de la dedicación teórica.

Atendiendo en detalle a la experiencia vivida por cada persona, sin anteponer ninguna teoría ni valoración —método de investigación este que recibe el nombre de fenomenología—, Arendt instaba a distinguir, por lo pronto, tres órdenes netamente diferenciados de actividades, que suelen traducirse como «labor», «trabajo» y «acción»; esta última también se traduce como «praxis», pues el término castellano «acción» plantea problemas al ser igualmente válido para los tres órdenes. Queda conformado así un esquema tripartito de la acción humana: la labor incesante del cuerpo, que se afana por los múltiples bienes que el viviente necesita para seguir vivo; el trabajo productivo de las manos, que crea objetos y útiles duraderos y los inserta en un entorno humanizado, y la praxis (o acción) compartida en libertad con otros seres humanos y en la que está en juego la propia convivencia. Cada uno de estos órdenes de la acción está animado por un sentido distinto y persigue objetivos que le son propios y privativos. Igualmente, cada uno discurre en un horizonte espacial y temporal específico, y en cada uno el agente se relaciona de manera distinta con sus congéneres e incluso consigo mismo. En definitiva, cada uno de ellos pone de manifiesto una vertiente peculiar de la condición humana, sin que deba presuponerse —subraya Arendt— que «una misma preocupación fundamental prevalece en todas las actividades del hombre». En lugar de un principio de unidad globalizador, la fenomenología arendtiana de la acción humana empieza por dividir la acción en tres.

El trabajo como creador del mundo humano

La primera de estas tres acciones, pues, la labor del cuerpo, comprende las ocupaciones necesarias para cubrir las nece-

sidades naturales del ser humano. Dicho en otras palabras, es el esfuerzo corporal de producir, cuidar y conservar los alimentos y los bienes primarios, sin olvidar los constantes cuidados que el propio cuerpo de la persona demanda. El dominio u horizonte temporal de la labor es lo perecedero, esto es, bienes que están sometidos al proceso natural de corrupción, y cuya apropiación y consumo lo que hace es aplazar la degradación del cuerpo humano, también él perecedero. Los esfuerzos laboriosos y urgentes por obtener estos bienes no dejan tras de sí ningún otro resultado que no sea la mera prolongación de la existencia, ese es su único logro. En este sentido, la actividad de la labor, que no abarca solo la agricultura, el pastoreo o la caza, sino también el consumo, toma el aspecto de un ciclo fijo que se repite a intervalos regulares, pues se labora perpetuamente para comer, y se come y se descansa para seguir luego laborando. La existencia natural del ser humano consiste precisamente en esta actividad diaria y perpetua inserta en el todo de la naturaleza. El ser humano laborante es únicamente, a decir de Arendt, un *animal laborans*.

La diferencia entre la labor y el segundo orden de la acción, el trabajo, se aprecia en el contraste que se da entre bienes de consumo y objetos de uso. Estos últimos son el rendimiento específico del trabajo, y por ellos se entienden los utensilios, los enseres domésticos y los artificios de todo tipo, incluidos los que sirven para fabricar otros útiles, la propia vivienda, etc. Se trata, en general, de cosas que resisten el paso del tiempo, que permiten un empleo reiterado y que soportan sin degradarse el contacto con el cuerpo humano. Su horizonte temporal es, por ende, la permanencia, lo duradero, pues el trabajo de las manos «crea» duración. En este segundo orden de la acción, la intervención humana ha violentado a la naturaleza en el

sentido de que ha obtenido del entorno físico los materiales con los que operar —el árbol se transforma en madera, las piedras en sillares, la arcilla en ladrillos— y ha impuesto luego sobre los materiales la forma de la cosa o del útil —la madera se vuelve mesa o cama; las piedras, muro, arma o cincel—. A diferencia del círculo infinito de la labor, el trabajo cuenta con una determinación clara del fin que persigue, según un proceso más bien lineal de consecución de él. Ese fin es la obra producida, la que sale de las manos humanas y sirve a los propósitos fijados. Además, este fin objetivado, hecho cosa, coincide cabalmente con el final en el tiempo del proceso de fabricación: la obra queda lista, acabada, y se incorpora al entorno fabricado, sin realimentar la actividad productiva.

El mundo y las personas que lo habitan no son la misma cosa. El mundo está situado entre las personas.

HOMBRES EN TIEMPOS DE OSCURIDAD

Pero la descripción de esta segunda forma de acción resulta insuficiente si el análisis se restringe en exceso a la producción de este o de aquel útil. Parecería entonces que el sentido propio del trabajo consiste en auxiliar a la labor, facilitando la subsistencia al ofrecer algún que otro objeto práctico desperdigado por aquí o por allá. Sin embargo, una de las tesis esenciales de Arendt es la de que «el *homo faber*, fabricante de utensilios, inventó los útiles e instrumentos para erigir un mundo, y no —no al menos de manera fundamental— para ayudar al proceso de la vida humana». El trabajo erige, funda un mundo. Es más, al reordenar el medio natural lo que hace es instaurar un espacio duradero de cosas en dependencia mutua entre ellas y en una relativa autonomía. Aparece así un ámbito reconocible por los humanos, un ámbito que no se sumerge en la naturaleza abrumadora y que los propios hombres preservan y habitan. An-

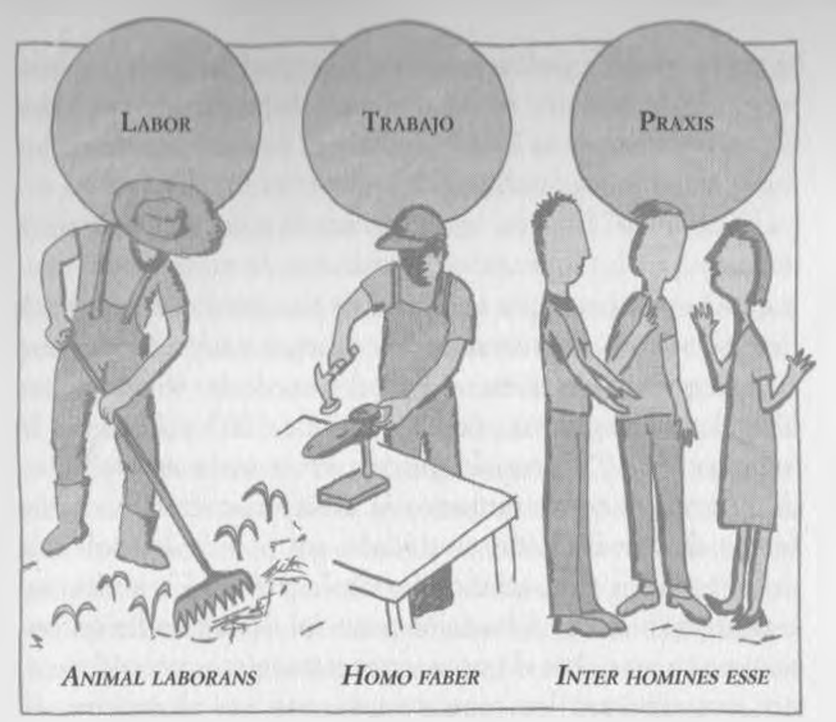
tes que el inventario de útiles aislados, el logro primordial de la fabricación es más bien el paisaje urbano, algo concebido como un trazado unitario en el que las cosas fabricadas se integran en totalidades conexas —casas, calles, edificios públicos, murallas, caminos— y que proporciona, como un único todo, una morada duradera a los seres humanos. Este complemento del análisis, que afirma no solo la utilidad sino también la mundanidad del segundo orden de la acción, es de gran importancia, ya que el mundo se perfila como el ámbito que se sitúa «por-entre» los seres humanos, que los une a la vez que los separa, que los relaciona en la misma medida en que los diferencia. En feliz expresión de Arendt, el mundo es como una mesa en torno a la cual se sientan los comensales: es lo que queda en medio de ellos, algo que no siendo de nadie en particular permite que cada uno se diferencie de los otros y que todos se reúnan.

La praxis y la comunidad de ciudadanos

El tercer orden de la acción hace referencia a la vida de los ciudadanos en cuanto tales, esto es, a la existencia política en la ciudad. Esta es un espacio artificial de convivencia en el que se ha abierto paso un orden de actividades que no siempre se orienta a cubrir necesidades ni produce tampoco obras tangibles. El término griego *polis* («ciudad») del que todas las lenguas europeas derivan el sustantivo *política*, remite en efecto a la ciudad, pero no a una cualquiera, sino a una en la que el gobierno reside en la comunidad de conciudadanos. Por supuesto, las ciudades existían ya antes de la Grecia clásica, y a gran escala en imperios como el babilónico, el persa o el egipcio. Pero estas ciudades se limitaban a ser enormes hogares colectivos, ámbitos organizados de labor y trabajo

con formas de gobierno jerárquicas y relaciones de sometimiento de los súbditos, y en los que no había lugar para la praxis política. Solo cuando una pluralidad de seres humanos renuncia al ejercicio directo del mando de uno o de algunos sobre los demás, solo cuando se rechaza esta dominación coactiva aunque ella pueda garantizar la subsistencia y aun las comodidades, solo entonces surge la novedad de la acción compartida y la ciudad se convierte en «una suerte de teatro en que la libertad hace aparición». Un «teatro» dirigido por una pluralidad de actores, de agentes que discuten en pie de igualdad y que, gracias a la palabra, el discurso y la votación, deciden los asuntos y empresas que incumben a su ciudad.

De este esbozo arendtiano se desprende que la acción como praxis no está al alcance de los sujetos individuales tomados por separado. Un único ser humano en una isla desierta laboraría todo el rato y podría, mal que bien, fabricar objetos; lo que no podría es actuar en el tercer sentido. La praxis tiene lugar de forma concertada e implica por principio codecidir y coactuar. Es más, requiere que estos múltiples agentes o actores se reconozcan en la igualdad artificial de la *polis*, y que, como iguales, todos ellos estén autorizados a tomar la palabra, a proponer iniciativas, a discutirlas y votarlas, a asumir responsabilidades y exigirlas de otros agentes, a ejercer magistraturas, etc. En cambio, el faraón, el tirano o el dictador no pueden actuar en el sentido de la praxis, pues la desigualdad entre quien manda y quienes obedecen impide por sí misma la coexistencia política, el coactuar. La consecuencia más llamativa que Arendt extrae de su planteamiento es la de que esta acción libre solo se produce en un orden en el que el agente nunca está ni actúa solo y en el que ni siquiera puede controlar el derrotero que tomarán las iniciativas que él ha propugnado o puesto en



Labor, trabajo y praxis son las tres condiciones de la vida humana. No se trata de distintas etapas históricas, según un criterio lineal, sino más bien de plasmaciones, respectivamente, de la propia vida, la mundanidad y la pluralidad. De hecho, la locución latina *inter homines esse* significa vivir entre iguales en el seno de una comunidad compartida.

marcha. Desde luego, la libertad no se experimenta en la servidumbre de la labor ni como poder fabril sobre la naturaleza y ni siquiera emerge en la intimidad de la conciencia individual; la libertad hace su aparición en la asamblea, en los tribunales, en las instituciones en las que los ciudadanos cruzan sus palabras, los discursos que tienen una influencia real y traen cambios. En suma, la acción es libre en el enredo enorme de la participación entre iguales que se hace cargo de la ciudad.

A la hora de hablar de la estructura de la praxis, a Arendt le gustaba recurrir al ejemplo histórico de las ciudades griegas y de la República romana, que de este modo tomaban un valor de paradigma, de modelo casi puro. Pero esta praxis no es una curiosidad helénica, una antigualla clásica, sino una forma universal que sostiene la posibilidad y

la promesa de la política en todo tiempo y lugar, y que a lo largo de la historia se ha dado también en las ciudades libres italianas de la Edad Media y el Renacimiento, en las tradiciones parlamentarias del gobierno inglés o en las republicanas del francés, etc. Y es una forma que se advierte asimismo en los momentos germinales de numerosas revoluciones políticas, que se articulan por medio de consejos democráticos y de sistemas de consejos, todos ellos —eso sí— de existencia efímera. Fue el caso de las revoluciones liberales del siglo XIX, de las rusas de 1905 y 1917, de la húngara de 1956, etc. Incluso la resistencia activa a poderes impuestos o tiránicos y la desobediencia civil como forma de movilización ciudadana sin uso de la violencia despliegan las potencialidades de la praxis. La acción en este sentido es esa dimensión esencial de la condición humana que no existe de suyo y por naturaleza, pero sí siempre que emergen los requisitos apuntados: pluralismo de los agentes, que se reconocen como iguales; ejercicio de la palabra, que ilumina las iniciativas y permea los sucesos; cuidado de «lo común»; preocupación por el mundo compartido en libertad, o aspiración a esta en el caso que se carezca de ella.

Desde la perspectiva de Arendt, el mundo, eso que se intercala entre los «vivientes», recibe su sentido superior y pleno gracias a la praxis. Es más, esta es sobre todo «un cuidado del mundo», pues la acción política no solo se encarga del trazado objetivo de la ciudad, sino también de la trama de relaciones humanas e intersubjetivas que sostiene el vivir juntos en este espacio común. La praxis conserva, renueva y da sentido al mundo común. Como la pensadora de Königsberg dijo en una conferencia titulada «Labor, trabajo, acción»: «Con todas sus incertidumbres, la acción es como un recordatorio permanente de que los seres humanos, aunque

han de morir, no han nacido para morir sino que han nacido para dar inicio a algo nuevo».

El doble nacimiento de los vivientes

La columna vertebral de *La condición humana* es la comprensión de que la acción de los seres humanos se articula en una triple e irreductible forma: labor, trabajo y praxis. Y el tercer orden de la acción, la praxis, es a su vez irreductible a cualquier forma de teoría. Esto significa que ni el conocimiento de la naturaleza humana, ni el saber ético de los deberes morales, ni los cálculos económicos o técnicos dispensarían de la clarividencia o el coraje que pueden requerir las encrucijadas por las que pasa la comunidad política. Ahora bien, este planteamiento trae consigo una pregunta básica a propósito de quién es entonces el ser humano, cada viviente humano, y qué es lo que se espera que realice en el mundo. La pista esencial de la respuesta dada por Arendt proviene también del ámbito de la praxis: el sujeto humano es el ser que, por haber nacido al mundo, por haber aparecido como un inicio efectivo e irrepetible, tiene en sí mismo la capacidad de iniciar. Dicho de otro modo, es el viviente que, por la novedad que es su natalidad, puede poner en marcha procesos de cambio que tienen sentido no ya solo para él mismo, sino para la pluralidad de sus semejantes con quienes coexiste en el presente.

La necesaria insistencia anterior en la igualdad de los ciudadanos como condición de la praxis no debe ocultar esta vertiente individualizadora del agente, que, a juicio de Arendt, resulta también definitoria del espacio público. Dicho con mayor rigor, la igualdad artificial de derechos no está en absoluto al servicio de la igualación de los

sujetos concurrentes, como si cada uno de ellos fuera un mero ejemplo, una variable, y como si todos en conjunto fueran piezas de una entidad colectiva superior, sea esta el Estado, la ciudad o la nación. A diferencia del enfoque colectivista, la igualdad política para Arendt se encuentra al servicio de la diferenciación de los diversos agentes y promueve una mutua competencia entre ellos, una cierta rivalidad entre los participantes. Es verdad que el afán de sobresalir, el empeño por destacar y ser reconocido entraña la amenaza del caudillismo o del culto a la personalidad, pero la perduración vigorosa del mundo compartido, la vitalidad de la ciudad en libertad, depende de acciones que en sí mismas tienen mucho más de iniciativa que de repetición, mucho más de novedad que de reproducción de lo consabido y recibido. Y esta iniciativa imprescindible, que rompe inercias, denuncia herencias muertas y alumbra posibilidades, es la que solo puede brotar de sujetos individuales. De este modo, los protagonistas se «significan» entre sus iguales, se «singularizan», haciendo valer su condición única e irrepetible.

Los casos de iniciativa que la pensadora tiene en mente son actuaciones vehiculadas en palabras, actuaciones que pasan por el debate y la persuasión y que por ello mismo son incompatibles con la violencia. Además, en estas intervenciones públicas en asambleas y consejos, en las propuestas de empresas de resistencia, disidencia o cooperación, en el ejercicio original de magistraturas y responsabilidades, nunca opera el individuo en soledad y frente a todos los demás. El ciudadano que plantea una iniciativa para llevar algo a la práctica en la comunidad es solo un iniciador, alguien que promueve en primera persona, pero igual que la colectividad no inicia nada por sí sola, tampoco nadie actúa por sí solo. La individualidad del agente salta así a la vista del resto. Al

cabo, ni siquiera el individuo protagonista puede explicar por medio de su identidad personal la actuación concreta que él ha puesto en marcha, esto es, no puede decir que son sus rasgos de carácter, de temperamento, sus hábitos, ni siquiera sus creencias, compartidas con muchos otros que actúan de otro modo, los motivos que están en el origen de su comportamiento público, como si la acción se limitara a traer a la superficie una identidad psicológica. No obstante lo cual, la espontaneidad de la acción presenta una virtualidad reveladora para los protagonistas de la iniciativa, pues es ella la que da a conocer quién es uno mismo, como si en medio de los hechos contingentes, imprevisibles e incontrolables, esa persona descubriera quién es. Así, para Arendt, el principio radical que es cada nacimiento se afirma y reafirma en la praxis con y hacia otros. En este sentido, podría decirse que el pensamiento de la autora tiene por máxima inspiradora la declaración de san Agustín de Hipona, el Padre de la Iglesia al que dedicó su tesis doctoral: «*Initium ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit*», es decir, «para que hubiese un comienzo fue creado el ser humano, antes del cual no existía nadie». Con este lema agustiniano, Arendt cerraba su obra acerca del totalitarismo, entendido como el designio global de extirpar a la vez la individualidad y la pluralidad de los seres humanos. Pero *La condición humana* conseguía, en positivo, tematizar el comienzo que es todo ser humano a la luz de esta doble natalidad: la aparición novedosa del viviente en el mundo y la aparición de lo inesperado en la praxis. La primera da comienzo a una historia personal intransferible, no subsumible en la identidad de la especie humana, pero que por ello mismo está llamada a «nacer de nuevo», a no circunscribirse al círculo perpetuo de la labor y a la mecánica repetida del trabajo. Y he aquí que se nace de nuevo de cara a los otros, ante ellos, con y frente a ellos, pues

solo la espontaneidad activa del viviente es capaz de renovar la historia compartida, de revitalizar el mundo común por la acción en común.

LAS EDADES DE LA ACCIÓN

La fenomenología desarrollada por Arendt en 1958 sobre lo que el ser humano hace cuando actúa depara una última gran sorpresa, pues el análisis de las estructuras de la acción, tal como se ofrecen en la experiencia y en la perspectiva de los agentes implicados, entraña o permite algo parecido a una filosofía de la historia. De este modo, las épocas fundamentales del devenir histórico de Occidente se pueden describir desde la tricotomía de la vida activa, esto es, según las valoraciones cambiantes de la labor, el trabajo y la praxis, y según las tensiones internas en su relación con la contemplación teórica. Dicho en otras palabras, aquello que marca o define una época son las jerarquías que se establecen en el seno de la vida activa, así como su primacía o subordinación a la vida contemplativa. Con esto, Arendt no quería decir que existiera una lógica subyacente que determinase el tránsito de unas configuraciones históricas a otras, como hacían otras filosofías de la historia (el marxismo, por ejemplo), sino más bien que los acontecimientos decisivos van por delante de toda necesidad que el pensamiento crea poder establecer, de tal forma que la contingencia de los sucesos prima sobre los conceptos.

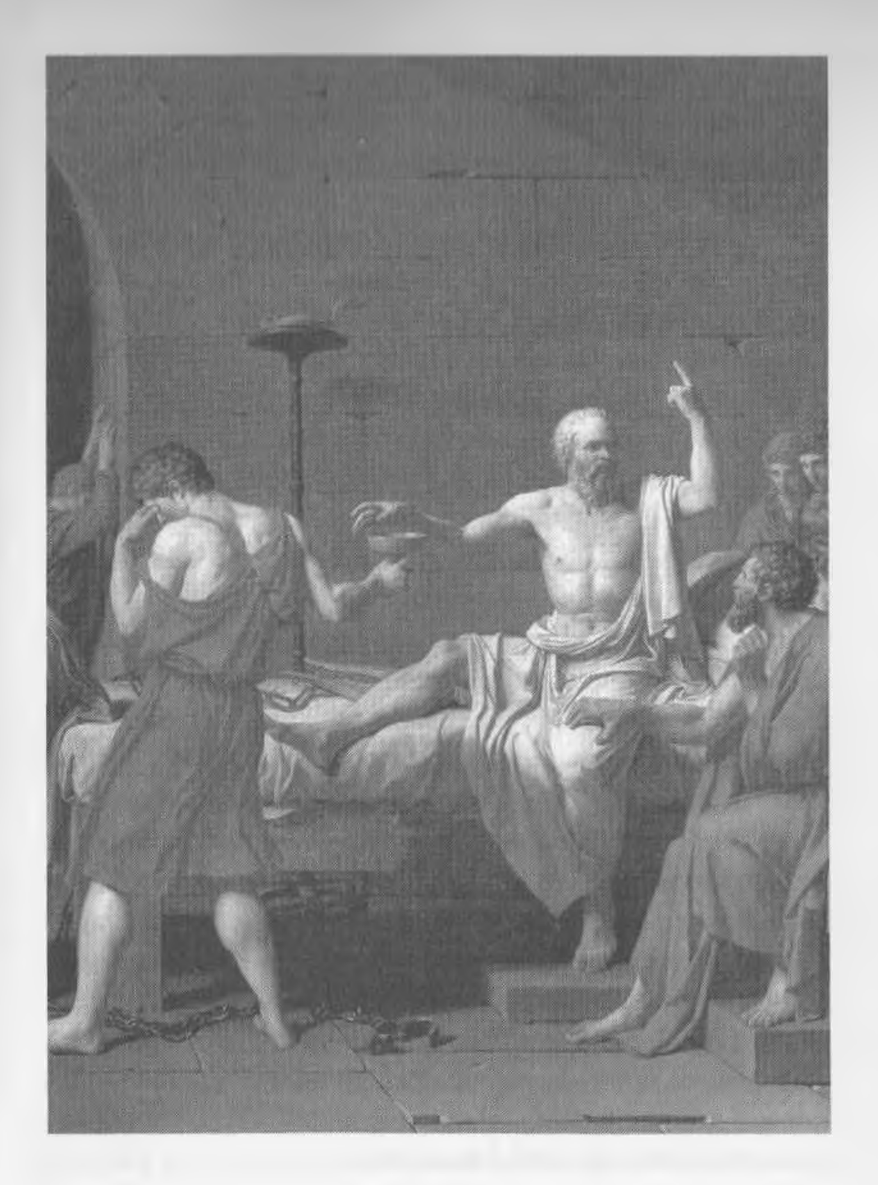
En un esquema muy simplificado, pero orientador, el resultado de la multiplicidad de la acción humana en la historia dibujaría una secuencia marcada por las siguientes etapas: época clásica de la praxis política; descubrimiento de la teoría en el pensamiento de Platón; dominio de la contemplación de la verdad durante la época medieval; despla-

zamiento de la teoría y triunfo del *homo faber* en la primera modernidad, que transforma el entorno natural y reconstruye el mundo humano; finalmente, apoteosis del *animal laborans* en las sociedades occidentales avanzadas, que liberan los artefactos producidos por el hombre de todo marco estable de sentido y los vuelcan a un consumo masivo. En este estadio, que es por el momento el final de la secuencia, el orden ínfimo de la actividad habría prevalecido sobre el resto de capacidades originarias del hombre.

El triunfo de la contemplación sobre la acción

Para Arendt, el acontecimiento histórico que trastornó el enaltecimiento de la praxis y puso en cuestión su valor como el más alto destino que cabe a los seres humanos fue la condena a muerte de Sócrates por los atenienses. La respuesta al ajusticiamiento del ciudadano más íntegro, el que vivía entregado al diálogo con sus iguales, fue la fundación de la Academia platónica. Aunque a ella solo podían acceder los ciudadanos, no así los siervos o los artesanos, la actividad que allí se cultivaba exigía desentenderse deliberadamente de la acción política. Solo así el ser humano podía acceder a un tipo de inmortalidad más efectivo y auténtico que el ofrecido por la *polis*: básicamente un recuerdo vivo de gestas y logros que, como todo en la acción, eran precarios e inciertos. Esa otra inmortalidad es, en cambio, la que da la lucidez teórica, la contemplación de la verdad, la posibilidad de que el alma del hombre participe intelectualmente de lo que siempre ha existido y existirá. En este momento primigenio, la teoría no es otra cosa que la contemplación de lo inmutable y eterno que se abre a la inteligencia del hombre: el cosmos, el orden racional de las cosas, el ser...

Pero la Academia de Platón no era solo una comunidad de estudio al margen de la política, desdeñosa de los asuntos públicos y contraria a la volatilidad de las opiniones. Era al mismo tiempo, y este factor era todavía más importante para Arendt, una comunidad que se situaba por encima de la política, en un plano superior a la ciudad efectiva de los hombres, y que como tal reclamaba una reconstrucción de nueva planta de la *polis*, pues solo el filósofo —como más tarde el teólogo— es capaz de reconocer los fines últimos de la condición humana, aquellos en los que estriba la naturaleza del hombre como tal y sus posibilidades más preciosas. Estas finalidades superiores —básicamente, la visión verdadera de la realidad en su totalidad y del lugar del hombre en ella, junto con el perfeccionamiento moral (y religioso) a ello inherente— eran metas universales que debían condicionar todo el quehacer de los hombres. Por tanto, al poder político le correspondía prestar protección al ejercicio seguro de la teoría y respaldar el cultivo del saber en los ámbitos correspondientes y por los colectivos reconocidos. Mas el gobierno de la sociedad tenía también que implicarse en la transmisión eficaz de la verdad y del bien (por la legislación, la educación, la represión, etc.) a todos los individuos que conviven en una misma colectividad y que no son filósofos ni teólogos. Esta nueva política, concebida a la luz del pensamiento, asume la obligatoriedad de lo verdadero y genera por ello un orden social que, en contra de la acción compartida, diferencia netamente entre los gobernantes, que reconocen esa inspiración teórica y la reciben de sus cultivadores, y los gobernados, que obedecen y cooperan a la vigencia de la verdad y el bien. «La rebelión del filósofo contra la *polis*» —momento apolítico inicial— comunica así con «una politización de las ideas», que proporcionan la pauta de la mejor organización del Estado. Análogamente a



A lo largo de su vida, Arendt volvió una y otra vez sobre la figura de Sócrates. Para ella, el griego fue alguien entregado, no a una filosofía concreta, sino al análisis de las opiniones de otros hombres y a la reflexión sobre ellas, todo con el propósito de convencer a los demás de realizar ese mismo ejercicio crítico para ser libres. Sus conciudadanos, sin embargo, tras considerar peligrosas y subversivas sus llamadas al pensamiento, lo condenaron a muerte. En la imagen, detalle de *La muerte de Sócrates*, óleo del pintor neoclásico Jacques-Louis David (1748-1825).

los modelos de fabricación que el artesano tiene en mente, la idea teórica de la naturaleza humana guía el arte de la convivencia humana. De este modo, la desconfianza del filosofar hacia la vida política desemboca en una sustitución completa de la praxis igualitaria e imprevisible por un construir o modelar la convivencia a partir de una relación desigual, jerárquica, entre los conocedores o filósofos, los gobernantes o políticos y los súbditos gobernados.

Esta alianza de la contemplación con un concepto de modelación adecuada de la convivencia, en detrimento de la praxis, es para Arendt el comienzo y cimiento del pensamiento político en Occidente. La existencia de la *polis* y del ejercicio de la libertad en su seno quedó a partir de entonces relegada, enturbiada, semienterrada, máxime en vista de que el platonismo, puesto en clave teológica, dominó por completo la idea de política y de buen gobierno durante todo el Medievo cristiano. Durante ese largo período, la vida activa «perdió su significado específicamente político y denotó todas las clases de empleo activo en las cosas del mundo», mientras que la vida contemplativa se convirtió en la única forma de vida que podía considerarse auténticamente libre. La modernidad, en cambio, recobró una intensa inquietud productiva que se apartaba de la esterilidad de la contemplación y aspiraba a transformar la realidad. Pero la primacía que recuperaba la vida activa no devolvió a la praxis a un lugar preferente, sino que más bien reforzó las otras dos categorías de la acción, las «desencadenó», según una configuración hasta entonces desconocida.

Para Arendt, el gran acontecimiento que marcaba el tránsito hacia la nueva época de la acción era el triunfo de la física matemática. No era el único suceso decisivo, pues también mencionaba ella el descubrimiento de América y la Reforma protestante, pero sí era a su entender el esencial.

La razón de esta primacía estaba en que la revolución de la nueva ciencia apareció ligada a la capacidad del hombre de construir teorías y de fabricar aparatos, de forma que el «trabajo» entró en el dominio teórico y en el ámbito cognoscitivo del que hasta entonces había estado excluido. Es el caso del telescopio del físico y astrónomo Galileo Galilei (1564-1642), que al permitir al observador contemplar los satélites de Júpiter, vino a confirmar la hipótesis heliocéntrica de Nicolás Copérnico (1473-1543) y se convirtió así en el momento fundacional de la ciencia moderna.

La creación de un mundo de consumidores

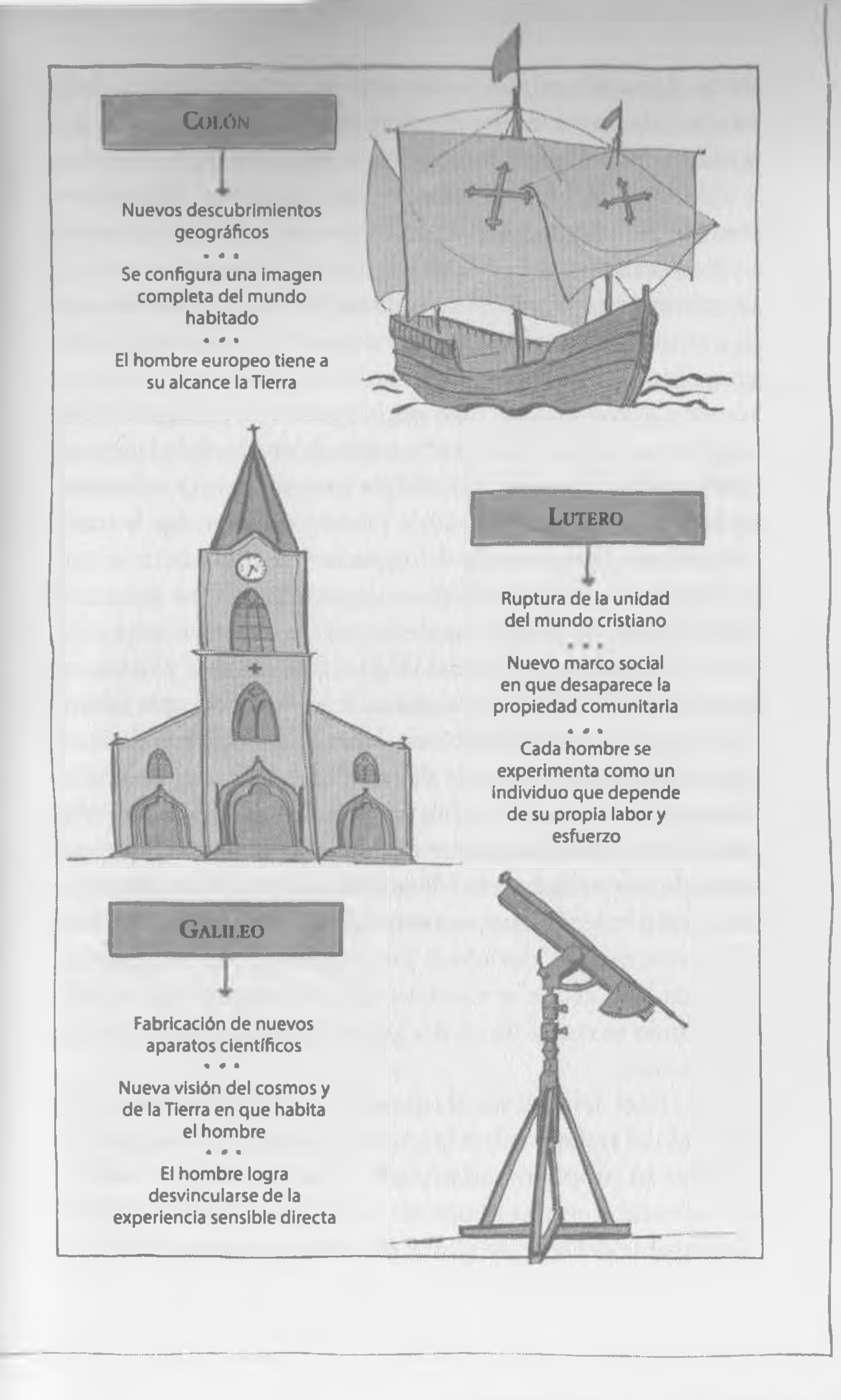
Específicamente moderna, esta dinámica de la revolución científica constituye un proceso abierto, indefinido, inacabable, pues la fijación y el control de las variables, la extensión de la potencia explicativa y predictiva a nuevos dominios de la naturaleza, la generalización de las legalidades y, en paralelo con todo ello, el perfeccionamiento técnico de los instrumentos y aparatos, se extiende literalmente al infinito. O lo que es lo mismo, cada «respuesta finita» es un paso que fomenta nuevas actuaciones. Así, cuanto más conoce científicamente el hombre, más a solas se encuentra consigo mismo y con su obra; antes que con la verdad descubierta sobre el cosmos, el ojo de la mente se topa con la proyección de su propia actividad, con la sombra de su activismo infinito. En la comprensión de Arendt, es este confinamiento de la certeza a la propia subjetividad operante u operativa, en ausencia de cosmovisión, lo que dispara la productividad del hombre en el ámbito cognoscitivo. Y en ausencia también de un mundo social estable o estabilizado, este proceso converge con la acentuada experiencia de la indigencia de los cuerpos y

LAS TRES REVOLUCIONES DE LA ACCIÓN

De acuerdo con Arendt, el descubrimiento de América por Cristóbal Colón, la Reforma protestante de Martín Lutero y el triunfo de la física matemática gracias, entre otros, a Galileo Galilei, son tres acontecimientos que inauguraron una nueva época de la acción. El primero de ellos, con las sucesivas exploraciones y expansiones por las tierras recién descubiertas por Colón, permitió determinar la imagen completa del mundo habitado, de modo que el conjunto del planeta quedó al alcance de la civilización europea para su colonización. En este sentido puede decirse que la globalización de la acción humana se inició formalmente en 1492. Del segundo de los acontecimientos, Arendt subrayaba de manera muy original, no tanto la ruptura del mundo cristiano como la expropiación de las propiedades monásticas y de los bienes comunales en la Europa protestante, un proceso este que dejó al campesinado sin un espacio compartido: cada hombre en su individualidad quedó librado entonces a su propio esfuerzo y capacidad corporal para la satisfacción de sus necesidades. La consecuencia fue un resquebrajamiento del mundo como espacio estable de interacción humana y una primera aparición de la labor en el plano de lo público.

La ciencia transforma el mundo

En cuanto al tercer acontecimiento, la capacidad de construir aparatos como el telescopio revolucionó la ciencia en el sentido de que un artefacto salido de manos humanas, esto es, un producto del *homo faber*, consiguió arrumbar la experiencia de la Tierra y del cosmos que los hombres habían compartido durante siglos. Sin duda, el telescopio es un aparato cognoscitivo, una suerte de síntesis de las teorías matemáticas y físicas que guían su diseño, y no una simple creación artesanal. Pero en él cifraba Arendt una forma de hacer ciencia que ya no confía solo en las leyes establecidas por la mente humana, sino que busca ratificarlas con el apoyo de instrumentos fabricados por sus manos. Gracias a esta combinación entre leyes exactas y positividad de los aparatos, el ser humano logró acertar con un sistema del universo liberado de la experiencia sensible directa del mundo y de toda atadura privilegiada a la Tierra.



Colón
Nuevos descubrimientos geográficos
Se configura una imagen completa del mundo habitado
El hombre europeo tiene a su alcance la Tierra
Lutero
Ruptura de la unidad del mundo cristiano
Nuevo marco social en que desaparece la propiedad comunitaria
Cada hombre se experimenta como un individuo que depende de su propia labor y esfuerzo
Galileo
Fabricación de nuevos aparatos científicos
Nueva visión del cosmos y de la Tierra en que habita el hombre
El hombre logra desvincularse de la experiencia sensible directa

de la urgencia natural. Labor y trabajo traban ahora, en la modernidad, una suerte de alianza de mutua potenciación, en la cual los objetos fabricados —cada vez más variados y complejos gracias a la tecnología— ya solo remiten a necesidades humanas y no se incorporan a un orden de sentido previo e identificable —la mundanidad que coincidía con el trazado estable de la ciudad—. Es decir, que no se producen cosas en función de una realidad ya constituida y duradera, sino que se fabrican, sin parar, con vistas a su acumulación y distribución, lo que a su vez exige la transformación casi incesante del espacio y del paisaje humano. Esta dinámica, acelerada por la aparición de las máquinas y la división del trabajo, es de nuevo un proceso indefinido, en crecimiento exponencial. Y el sujeto de este proceso es anónimo, es la sociedad humana, la humanidad, que labora, consume, fabrica y transforma. La realidad se llena de cosas fabricadas, pero el cúmulo de estas realidades, de las «mundanerías», ahoga más y más la experiencia del mundo. La consecuencia de esto es que no es el ser humano el que está alienado, como denunció Marx, sino que más bien es su propia acción colectiva la que vacía, aliena o pierde el referente de sentido estable, duradero, interhumano, que es el mundo. El ciudadano al que se encomendaba el aspecto y el cuidado del mundo se convirtió en burgués y ha terminado en simple consumidor.

> **La alienación del mundo, no la alienación del hombre, como creía Marx, es la marca de contraste de la época moderna.**
>
> *LA CONDICIÓN HUMANA*

En el final del análisis, el triunfo en la Edad Moderna de la utilidad del trabajo sobre la praxis y sobre la contemplación (y sobre su propia mundanidad) es tan completo y unilateral, que acaba en una apoteosis de la labor. Ante la cuestión insoslayable del sentido global de este gigantesco medio arti-

ficial, ante la molesta pregunta de cuál es la utilidad de todas estas utilidades, solo cabría contestar, de acuerdo con la pensadora, que este avance imparable de la sociedad moderna hace la vida humana cada vez más confortable, saludable y longeva, esto es, más centrada que nunca en el propio cuerpo perecedero. La felicidad circular del *animal laborans*, que produce en beneficio del consumo y que consume la vida en beneficio del seguir produciendo, cierra así, por el momento, las edades históricas de la acción. Con todo, esta cadena dorada de la abundancia y del consumo más o menos perpetuo, este ideal triunfante de la labor en las sociedades avanzadas (aunque no se realice en todos sus integrantes), aboca a una experiencia del aislamiento del viviente, antes que de su libertad; trae consigo una sensación ubicua de servidumbre social, más que de acción asumida y compartida.

La apoteosis de la labor y de la sociedad de consumidores no cancela la natalidad espontánea de los mortales. Lo cual viene a sugerir que aun en las encrucijadas de la modernidad tardía la condición humana mantiene su estructura plural, múltiple y heterogénea. Por ello, el centro del misterio de la vida activa, que es la doble natalidad, conserva una latencia que no excluye acontecimientos imprevisibles, iniciativas, interrupciones y reorientaciones de estos procesos abrumadores y anónimos de los que nadie responde.

Capítulo 3

LA BANALIDAD DEL MAL

En 1961, Arendt asistió en Jerusalén al juicio contra uno de los máximos responsables del Holocausto, Adolf Eichmann. Lo que en un principio era una oportunidad de enfrentarse a su pasado como judía y alemana acabó convirtiéndose en la revelación de un tipo de mal perturbador por lo banal y lo gris del ejecutor.

Los orígenes del totalitarismo y *La condición humana*, las dos monumentales obras escritas en la década de 1950 por Arendt, debían proporcionar a la pensadora un lugar señero en la comprensión política del siglo XX y en la discusión filosófica de la acción humana. Pero fue un estudio de otro corte y de muy distinto origen el que hizo célebre su nombre mucho más allá de los círculos intelectuales y universitarios, tanto europeos como estadounidenses, en los que hasta entonces se había movido. Se trataba de una especie de trabajo periodístico titulado *Eichmann en Jerusalén*, que provocó una gran polémica en el momento de su publicación. Todos los lectores repararon en un escurridizo y extraño concepto que se hallaba entre sus páginas y que más tarde acabaría haciendo fortuna: la «banalidad del mal». En torno a él, la meditación sobre el totalitarismo contemporáneo y sobre la condición humana encontró un nuevo elemento sobre el que desarrollarse.

Hacia finales de los años cincuenta del pasado siglo, la vida de Arendt proseguía repartida entre el pensamiento y

la política, el interés por lo público y el disfrute de la amistad, Estados Unidos y Europa. Las dos visitas que hizo a Alemania tras la publicación en 1958 de *La condición humana* tuvieron, con todo, un especial relieve. En la primera de ellas, realizada ese mismo año, fue invitada a pronunciar la alabanza de su maestro Karl Jaspers en ocasión de la entrega al filósofo del Premio de la Paz, concedido por la Asociación de Libreros Alemanes por el libro *La bomba atómica y el futuro de la humanidad*. En Frankfurt y ante el presidente de la República Federal Alemana, la autora tomó la palabra y esbozó la noción de *humanitas* según el modelo representado por su amigo: así, la persona con humanidad es aquella que no da la espalda a la esfera pública de los asuntos humanos y, aun sin tomar partido explícito, es capaz de iluminar con palabras la realidad compartida. En la segunda visita, ya en 1959, fue la propia Arendt quien recibió el prestigioso Premio Lessing que otorgaba la ciudad de Hamburgo. Su discurso de aceptación, que tuvo por título «Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad», versó sobre el gran escritor de la Ilustración alemana que daba nombre a esa distinción, Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781), de quien tomó el lema de que las verdades que los hombres no convierten en discurso compartido y en fuente para humanizar el mundo es mejor dejárselas al Ser Supremo.

A estos dos discursos añadió Arendt una serie de semblanzas reflexivas de otras personalidades por las que sentía especial aprecio y admiración, y con ellas compuso un bello libro al que puso por título significativo *Hombres en tiempos de oscuridad* (1968). La política Rosa Luxemburgo, el filósofo Walter Benjamin (1892-1940), los escritores Isak Dinesen (1885-1962), Hermann Broch (1886-1951) o Bertolt Brecht (1898-1956), además del papa Juan XXIII (1881-1963), son algunas de las figuras que aparecen retratadas en sus páginas.

En este último caso, Arendt observó con curiosidad el hecho de que un clérigo lleno de humanidad alcanzara en 1958 el trono pontificio. Igualmente, le produjo un verdadero alivio y alegría la victoria del demócrata John F. Kennedy (1917-1963) en las elecciones presidenciales estadounidenses de 1960. La idea de ampliar el espacio público, incluso en el aspecto simbólico de abrir la Casa Blanca «a poetas y otros don nadies», la reafirmación de los valores republicanos sobre la base de una ciudadanía activa, la convicción de poder responder al desafío soviético sin mimetizarse con lo peor del adversario, todo ello fue saludado en cartas y entrevistas por Arendt, quien tampoco ocultó su frustración y temores respecto de la política estadounidense tras el asesinato del presidente tres años más tarde.

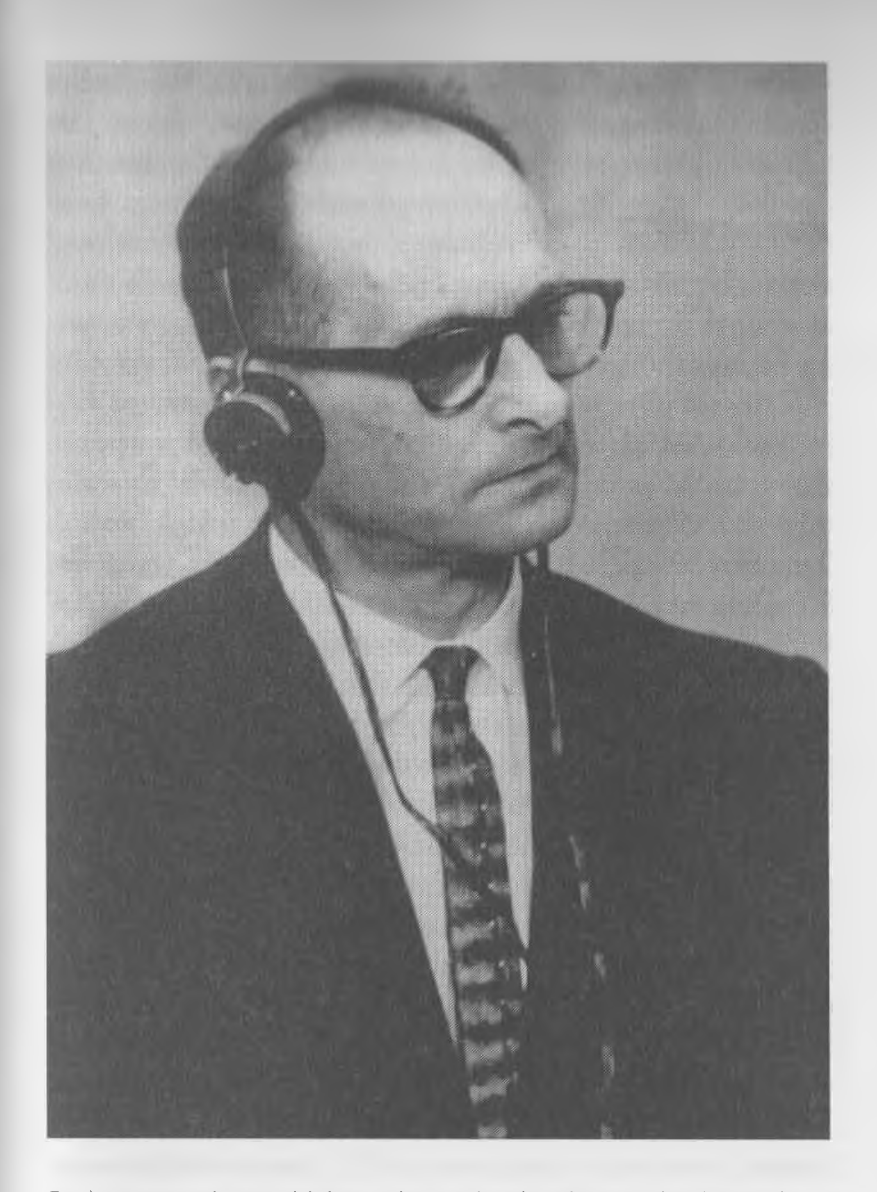
En el plano académico, en estos años se sucedieron las invitaciones regulares a cursos de filosofía política en importantes universidades estadounidenses, como Columbia, Northwestern o Wesleylan. Muchos de los materiales utilizados para preparar estos cursos fueron reunidos en 1961 en el volumen *Entre el pasado y el futuro*, seis ejercicios de pensamiento político que se sitúan en la órbita conceptual de *La condición humana*. Todas estas trayectorias vitales e intelectuales de Arendt, no obstante, iban a quedar aplazadas por las consecuencias de un suceso que había tenido lugar en Buenos Aires en mayo de 1960: el secuestro de Adolf Eichmann, llevado a cabo por agentes del servicio secreto israelí, y su embarque en un avión con destino a Tel-Aviv.

UN PROCESO HISTÓRICO

Durante el nazismo, Eichmann había sido uno de los más altos cargos de las Schutzstaffel o Escuadras de Defensa, una or-

ganización más conocida por sus siglas en alemán, SS. Creada en un principio para proteger a Hitler, acabó responsabilizándose de la política penitenciaria y de seguridad del régimen nazi. Más aún, Eichmann fue el encargado de materializar la llamada «Solución Final al problema judío», esto es, la aniquilación total de ese pueblo en los campos de exterminio. Acabada la Segunda Guerra Mundial, consiguió escapar de Europa y, desde 1950, vivía en la capital de Argentina con su familia bajo un nombre falso, Ricardo Klement. Como tal, trabajaba en una factoría de Mercedes Benz y llevaba una existencia modesta y plácida, sin necesidad de ocultar demasiado su verdadera identidad. Al menos hasta el 11 de mayo de 1960, el día de su secuestro. Esta captura suscitó acalorados debates jurídicos, además de las protestas del gobierno argentino ante Naciones Unidas por lo que consideraba una flagrante violación de su soberanía nacional, pero sin que esas reclamaciones obtuvieran resultado alguno. El Estado de Israel estaba dispuesto a juzgar al detenido con todas las garantías jurídicas y no pensaba variar su postura. En cuanto Arendt lo supo, tomó la iniciativa de ofrecerse a la revista *The New Yorker* como reportera en el proceso. Y fue aceptada, por lo que reorganizó su agenda de cursos, conferencias y publicaciones, y en abril de 1961 se encontraba ya en la sesión inaugural del proceso en el Palacio de Justicia de Jerusalén. «Asistir a ese juicio era una suerte de obligación que tenía contraída con mi pasado», comentó en una ocasión. Y aun fue más explícita en una carta que dirigió a la Rockefeller Foundation, que le había concedido una beca por un año: «Creo que entenderán mi deseo de cubrir este proceso; me perdí los juicios de Núremberg, nunca vi a esta gente en persona y esta es, probablemente, mi única oportunidad».

Durante semanas, Arendt asistió a las sesiones como una más entre los cientos de periodistas venidos de todos los rin-



Que la cara no es el espejo del alma es algo que Arendt pudo comprobar durante el juicio a Adolf Eichmann (en la imagen). Encerrado en una cabina de cristal, el hombre con el que la pensadora se topó no parecía un monstruo, ni siquiera alguien siniestro, sino «un individuo de estatura media, delgado, de mediana edad, algo calvo, con dientes irregulares y corto de vista». Esto es, una persona absolutamente normal, incluso anodina y gris, que puede pasar perfectamente desapercibida entre otros seres humanos sin que la enormidad de su crimen se refleje en él. En una palabra, alguien banal.

cones del mundo. Escuchó los alegatos de la fiscalía y la defensa, la declaración del acusado, las sesiones en que testificaban los supervivientes, las respuestas de funcionarios judíos que trataron a Eichmann antes de la guerra, etc. Leyó también la transcripción de los interrogatorios policiales al detenido y mantuvo innumerables conversaciones y discusiones con todo tipo de personalidades israelíes. Una vez acabadas las sesiones de la primera parte del juicio, dio el salto a Alemania e Italia, y en agosto estaba ya de vuelta en Nueva York. Aunque no asistió a la segunda parte del proceso, que concluyó con la sentencia a la pena capital del acusado, Arendt recibió una montaña de información que, junto con sus notas, serían la base de su libro *Eichmann en Jerusalén*. Un grave accidente en un taxi, que le dejó nueve costillas rotas y una fractura de muñeca, la obligó a guardar un largo período de reposo y a retrasar el inicio de la redacción del texto hasta la primavera de 1962. Meses después, *The New Yorker* acogió su trabajo con entusiasmo y lo fue publicando desde principios de 1963 en cinco largos artículos bajo el mismo título que más tarde recibiría el libro, *Eichmann en Jerusalén*. Este apareció ese mismo año con pequeñas modificaciones y ya con su famoso subtítulo «Un relato sobre la banalidad del mal». Si los artículos produjeron en su momento un clamor de reacciones a favor y en contra, lo del libro fue más allá y provocó algo parecido a un seísmo de imprecaciones virulentas. La polémica desatada no desapareció en los años siguientes, y todavía hoy ofrece coletazos de interés, como pudo apreciarse en 2012 con motivo del estreno de la película de Margarethe von Trotta *Hannah Arendt*, que evoca precisamente a la filósofa en este momento de su existencia.

En realidad, el hecho de que la fama de Arendt haya quedado tan fuertemente asociada en la cultura general de la

actualidad a la locución «banalidad del mal» no deja de ser curioso. *Eichmann en Jerusalén. Un relato sobre la banalidad del mal* es en cierto modo la obra menos filosófica y, en apariencia, la menos personal que salió de la pluma de esta autora. Puede e incluso debe leerse como una historia condensada de los acontecimientos por los que el antiguo jefe de las SS fue juzgado, pues sus páginas recorren la cronología del Holocausto y los distintos lugares en que ocurrió, toman en consideración los escenarios políticos, hacen abundantes referencias a las relaciones de poder dentro del partido nazi, se detienen en los responsables implicados y reconstruyen la biografía del acusado antes, durante y en parte después de los hechos. Es verdad que la voz de la autora se deja sentir en todo momento, pero ello no impide afirmar que se trata básica, primariamente, de una narración atenida a la secuencia de los hechos e integrada en una crónica del juicio celebrado en Israel. No contiene una discusión teórica de qué significa «banalidad del mal», ni ofrece tampoco una elaboración propiamente conceptual. La expresión sí cierra, con todo, el capítulo final del libro; la última frase, previa al epílogo, proclama: «Fue como si en aquellos últimos minutos [Eichmann] resumiera la lección que su larga trayectoria en la perversidad humana nos había enseñado, la lección de la terrible *banalidad del mal*, que desafía al lenguaje y al pensamiento».

Todo apesta a normal, es indescriptiblemente mediocre y repulsivo.

CARTA A BLÜCHER

Y aunque el acercamiento de Arendt dependa de la persona y la personalidad de este individuo, de su exposición se desprende que el concepto no se restringía a este único caso que estaba siendo juzgado en Jerusalén, como si él fuera una anomalía, una rareza intransferible. El caso Eichmann valía

también de paradigma, de ejemplo modélico de una conducta «normal» en condiciones totalitarias.

El organizador eficaz del crimen sin fin

Adolf Eichmann dirigió la oficina móvil que en toda la Europa ocupada por la cruz gamada nazi, incluidas la propia Alemania y Austria, se encargó de la identificación, el control y la deportación de los cientos de millares de personas cuya eliminación sistemática se pretendía. Su trabajo, si puede llamársele así, concluía cuando los trenes llegaban puntuales y cargados a los campos de concentración y exterminio. Antes de este momento había que identificar a la población judía, proceder a su localización y control efectivo, y disponer su desprotección legal absoluta, lo cual a su vez exigía la desnacionalización de los implicados. La oficina móvil de Eichmann centralizaba las negociaciones con las distintas autoridades locales, cuyo grado de colaboración variaba mucho si se trataba del propio Reich alemán o de países aliados con él u ocupados. En algunos territorios esos organismos interpuestos podían ser reacios a la toma de ciertas medidas (distribución de estrellas amarillas para los judíos, fijación de guetos, desnacionalización, etc.), mientras que en otros pecaban de excesivo entusiasmo y provocaban así muertes desordenadas. Ambos extremos creaban «disfunciones» en el sistema organizado por Eichmann. El equipo de este, además, se hacía cargo de la confiscación de bienes y propiedades de las víctimas, y se ocupaba finalmente de su embarque ferroviario, tratando de maximizar unos medios de transporte que no sobraban —dadas las necesidades del frente bélico— y de evitar en destino las acumulaciones o su contrario. Todo, pues, debía regirse por la eficiencia, fun-

cionar como un mecanismo perfecto. De este modo puede decirse que el vasto quehacer de Eichmann se situaba entre la dirección política que había impulsado y maquinado el exterminio sistemático y la ejecución directa o terminal del proceso, de alambradas para dentro. Como puede suponerse, todo ello requería de una ingente tarea administrativa y técnica, indudablemente compleja, pues las víctimas, como pertenecientes a distintas sociedades y con situaciones muy diferenciadas en cada una de ellas, no eran en absoluto un conjunto homogéneo. Y todo ello sucedía, además, en medio de una guerra que a partir de 1944 parecía cada vez más difícil de ganar para la Alemania nazi.

La exposición de Arendt se centró sobre el perfil humano de este organizador diligente del crimen infinito. No es un análisis psicológico de un tipo de personalidad, de sus posibles causas y condicionantes, pero sí es una indagación en el tipo humano que ocupaba el centro de esta maquinaria de muerte y en las motivaciones que le guiaban. Del planteamiento de Arendt cabe extraer, por lo pronto, una triple negativa. En primer lugar, este individuo no es un demente, un psicópata, un hombre poseído por el sadismo y entregado con deleite al ejercicio de la violencia. Dicho de otro modo, el perfil de Eichmann no encaja con el de los guardianes brutales de los propios campos de concentración, que sí podían y solían recrearse en las trasgresiones más inimaginables con el fin de deshumanizar a sus víctimas. En contraste con los torturadores, el organizador parece que hacía suya la directriz de evitar «asperezas innecesarias», por lo que eludía la visión directa del dolor. En segundo lugar, tampoco se reconoce en este sujeto a un fanático saturado de odio ideológico y que haya hecho del antisemitismo visceral el eje de su persona. Dicho de otro modo, tampoco encaja con el perfil arrebatado de algunos de los

líderes más señalados del movimiento nazi, como su ideólogo Alfred Rosenberg, el editor de la revista violentamente antisemita *Der Stümer*, Julius Streicher, o el mismísimo Hitler. «El único lenguaje que yo manejo es el administrativo», declaró Eichmann en el proceso, y Arendt, desde su lugar de observadora, suscribió esta comodidad natural suya con las fórmulas asépticas de los documentos oficiales, que se referían al exterminio mediante eufemismos como «el problema judío», «la Solución Final», «la administración de los campos», «las cuestiones médicas», etc. En tercer lugar, la adhesión incondicional del acusado al nazismo prescindía de toda suerte de invocaciones a la idea del superhombre que se sitúa «más allá del bien y del mal», o al hombre nuevo llamado a recrear la historia por la violencia, todo ello tan característico de la ideología nacionalsocialista. A diferencia de otros cuadros de las SS, y en contraste con numerosos ideólogos, colaboradores y simpatizantes de ese movimiento, las implicaciones culturales exaltadas le resultaban a este hombre prescindibles, y extrañas las proclamas filosóficas o pseudofilosóficas.

Esta triple negación resulta iluminadora. Hasta ese momento, a la hora de buscar una explicación a las motivaciones subjetivas de los perpetradores nazis tanto la psicología como la ciencia política habían privilegiado alguna de esas tres fuentes, o bien las combinaban y las reunían en una sola. En la búsqueda del perfil humano de unos sujetos dedicados a masacrar industrialmente a otros seres humanos parecía natural, incluso necesario, contar con una depravación monstruosa, exacerbada por un fanatismo político y entreverado todo ello, de algún modo, de ideas maximalistas. Dicho de otro modo, esas personas responsables de tales actos debían encarnar una maldad abismática, desesperada, demoníaca, al estilo de la que habían sondeado los grandes

literatos de la historia, como William Shakespeare o Fiódor Dostoievski. Arendt, sin embargo, tras ver y escuchar a Eichmann replanteó los supuestos habituales que hacen corresponder la participación en un mal de escala desconocida con una perversidad subjetiva parangonable con él, de ahí esa triple negación. El enfoque se desplazaba así y hacía que la pensadora se atreviera a preguntar cómo un individuo «incapaz de matar a su jefe para heredar el cargo» pudo ser un factor determinante en el proceso de asesinar a millones de sus semejantes.

La tesis de la banalidad del mal empieza, en suma, por señalar esta descompensación inaudita entre lo atroz del crimen y la normalidad, la casi vulgaridad del agente que toma parte activa y decisiva en él. Hay aquí un abismo, una desproporción abismal, en lugar de una correspondencia. Este desequilibrio formidable, casi increíble, conduce entonces a poner en comunicación un tipo humano superficial, «común y corriente», con el universo totalitario al que él sirve con absoluta eficacia y en el que él vive con relativa normalidad. Pero, así apuntada, la tesis inicial de la banalidad del mal permite ampliar la perspectiva del análisis y generalizar el arranque de la comprensión, pues no solo en el centro organizativo del Holocausto, sino también a escala colectiva de la sociedad en cuyo nombre se llevaba a cabo, se observaba un desequilibrio similar.

Normalidad de los sujetos y ausencia de pensamiento

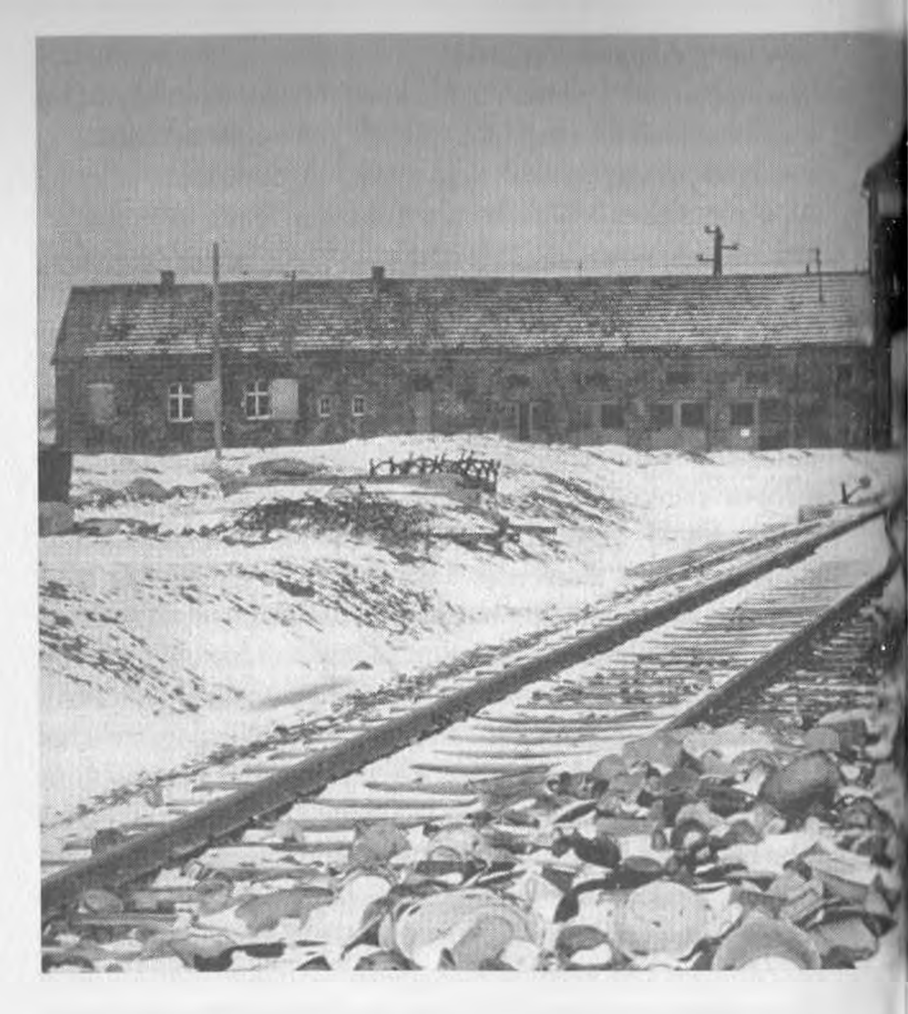
Eichmann no estaba solo. Para llevar a cabo su labor con la máxima eficiencia necesitaba de un ejército de gerentes, técnicos, administradores, oficinistas y operarios, todos ellos convenientemente organizados y todos ellos también, por lo

general, carentes de toda pulsión destructiva que les impeliera a perseguir y masacrar a otros seres humanos. En su inmensa mayoría, no eran asesinos natos ni tampoco sujetos que hubieran descubierto a posteriori su vocación por el crimen, sino que eran cumplidores profesionales y buenos padres de familia. Pero he aquí que este predominio del término medio reconocible en casi toda sociedad humana no evitó en absoluto, en el seno de la sociedad totalitaria, el que estos sujetos normales, «banales», se sumaran a las tareas de aniquilación en marcha. No perturbó su dedicación ni condicionó su eficiencia, sino que ellos tendieron a representarse su cometido como si fuera uno más de los que las instancias superiores podían encomendarles, de ahí que lo acometieran con el mismo rigor y profesionalidad que habían dedicado a otros desempeños anteriormente. Desempeñando este trabajo cumplían, ciertamente, con su país y con la sociedad de la que ellos formaban parte, sin que las características propias de ese trabajo les impidieran proseguir con su vida personal y familiar. De algún modo, en una realidad donde todo se había vuelto posible y donde el terror era la ley suprema, miles de hombres grises respondían a motivaciones ligadas al trabajo, a la nación, a la propia biografía personal, como si el mundo normal de la vida subsistiera más o menos intacto. No solo pervivía una atmósfera de cotidianidad normalizada, sino que este ambiente promovía el concurso y la cooperación de quienes se sentían, sin más, ciudadanos normales de una sociedad también normal.

Tal como se advierte en este planteamiento, la banalidad del mal sugiere que la ausencia de toda motivación congruente y espontánea por parte del sujeto es compatible con su participación organizada y continuada en el mal causado. Quienes por propia iniciativa nunca habrían pensado en participar en nada remotamente parecido, no encontraron

nada que objetar en el momento en que se solicitó su colaboración. Y su falta de toda inclinación o propensión al crimen no les impidió ser absolutamente diligentes en sus actuaciones. No solo respondieron sin asomo de duda a las órdenes, sino que estuvieron disponibles a todo requerimiento. Lo más escalofriante del fenómeno estriba en que estos individuos normales siguieron sintiéndose tales una vez su trabajo pasó a estar relacionado con la eliminación de inocentes. No se produjo ningún vuelco en su identidad, ninguna crisis, quiebra o conmoción de la conciencia de sí mismos, ya fuera por identificación exaltada con su labor, ya por una tensión insoportable con todo lo relacionado con ella, ya por rechazo ético, religioso o moral. A sus propios ojos no se habían convertido en seres criminales o en monstruos de maldad, sino que seguían siendo los buenos ciudadanos y trabajadores competentes de siempre, cumplidores con las obligaciones que les eran asignadas desde el poder. Acabado el horario de oficina, regresaban a sus hogares, donde cuidaban de sus familias, jugaban con los niños y disfrutaban de su tiempo libre como cualquier otro ser humano. Tópicos tales como «son cosas de la guerra», «esto ha pasado siempre», «no todo depende de uno mismo» o «a veces hay que hacer cosas que no resultan gratas a nadie», tan típicos del ambiente social, contribuyen a proteger al buen padre de familia que los hace suyos, los usa y los cree. Como en el caso Eichmann, también aquí incide la circunstancia de que se evita todo cara a cara con las víctimas y de que las consecuencias y secuelas del daño se esfuman por entre los impresos oficiales, las contabilidades numéricas y los ingenios técnicos impersonales. El aparato estatal y administrativo funciona asépticamente, sin contactos directos.

Los principios de análisis del totalitarismo examinados en el primer capítulo de este libro bajo las formas «todo es nece-



DE LA MARGINACIÓN AL EXTERMINIO

El Holocausto no habría sido posible sin la participación más o menos activa de miles de alemanes «normales». La primera etapa del plan genocida de la Alemania nazi contra los judíos consistió en aislar a sus miembros, convertirlos en auténticos parias de la sociedad. Todo ello se consiguió sin recurrir a la fuerza, simplemente mediante la promulgación de leyes como las llamadas «leyes de Núremberg» de 1935 que, entre otras cosas, prohibían a los profesionales judíos el ejercicio de sus profesiones o los matrimonios mixtos entre judíos y



arios. El segundo paso fue distinguir a los miembros de la comunidad con una seña identificativa, una estrella de David que debían llevar siempre. De ahí se pasó a encerrarlos en guetos, etapa previa para su «reasentamiento», un eufemismo para designar su traslado a lo que la pensadora Arendt calificaba de «laboratorios de la dominación total» y «forma paroxística de los campos de concentración»: los campos de exterminio como el de Auschwitz-Birkenau (en la fotografía), en Polonia, donde eran asesinados en las cámaras de gas.

sario» y «todo es posible» reciben, a la luz del caso Eichmann, un complemento inesperado y desconcertante. Con el fin de recoger la perspectiva de los ejecutores, colaboradores y partícipes en el mal radical se abre paso un lema del tipo: «Todo es (más o menos) normal, normalizable». Esta divisa no pretende abarcar la actitud de todos los perpetradores, pues los hombres grises vivían cerca de los torturadores y convivían con los fanáticos del odio y los exaltados por el superhombre. Pero el funcionamiento constante, engrasado, de las fábricas de la muerte, del universo concentracionario, dependía en parte esencial de la trama constituida por estos sujetos de término medio que se tomaban su implicación como un trabajo más. Sin oponer ninguna resistencia ni plantear ningún problema, sin experimentar siquiera —en gran medida y número— problemas íntimos de conciencia, esta banalidad, la casi trivialidad de los agentes hacía posible la realidad del mal atroz.

La inexistencia de pensamiento

A este cuadro complejo de la banalidad del mal, Arendt añadía un matiz muy significativo referido a un rasgo singular que ella apreciaba en el individuo Eichmann. Tal y como dejó escrito en su última obra, *La vida del espíritu*:

> La única característica notable que se podía detectar en su comportamiento pasado y en el que manifestó a lo largo del juicio y de los exámenes policiales anteriores fue algo enteramente negativo: no era estupidez, sino *la inexistencia completa de pensamiento.*

La vertiente añadida es, pues, que este hombre no piensa. El organizador inteligente que tiene en la cabeza todos los

cálculos relativos a medios, recursos, tiempos y reglamentos no tiene, o no se permite tener, un pensamiento. Y es que pensar consiste, antes que nada, en detenerse sobre la experiencia vivida y en atender al sentido de lo que ocurre, de lo que uno hace y de lo que ve hacer. No precisa de conceptos difíciles, de nociones abstractas, de capacidad argumentadora ni de formación especializada. Lo único que se requiere es dejar aparecer los hechos, sobre todo los ya vividos, abriendo una mínima distancia en que se considera el sentido de las situaciones, su alcance y su necesidad. En esta detención sobre la experiencia, en esta especie de acompañamiento de la vida por el pensamiento, pueden fluir preguntas y presentarse dudas, evocaciones y reflexiones. Lo que importa en este plano no es tanto el valor o penetración de los pensamientos que surjan como el hecho de que el yo personal no puede ausentarse de la actividad de pensar: la ejerce él mismo, pero además él mismo aparece en el diálogo con la experiencia tenida, en la conversación continuada acerca de lo ocurrido, de lo visto hacer, de lo hecho por uno mismo. Pensar implica interpelar a los hechos y dejarse interpelar desde dentro de la propia existencia y a propósito de ella misma; lo que merece atención y detención es la vida con otros en medio del mundo.

A pesar del esfuerzo del fiscal, cualquiera podía ver que ese hombre no era un «monstruo». Pero era difícil no presumir que no fuera un payaso.

Eichmann en Jerusalén

Arendt establece, en efecto, una profunda relación entre el pensamiento que acompaña a la experiencia y la apertura elemental a la presencia y existencia de los otros. El diálogo reflexivo que se introduce en el curso de una existencia y que en cierto modo es como si uno hablara consigo mismo, a dos voces, fomenta de inmediato la posibilidad de acoger el punto de vista del otro, esto es, de reconocer que existe

una perspectiva ajena sobre la realidad y que es imposible ignorarla porque ella se identifica con la existencia de un semejante. Ambas condiciones parecen discurrir unidas, sea en forma positiva (la existencia reflexiva y el reconocimiento del otro) sea en negativa (la compacidad irreflexiva y la anulación de la alteridad). Como decía Arendt en *Eichmann en Jerusalén*:

> Cuanto más se le escuchaba [a Eichmann], más obvio se volvía el hecho de que su incapacidad para hablar estaba estrechamente unida con su incapacidad para *pensar*, es decir, para pensar desde el punto de vista de alguien distinto. Ninguna comunicación era posible con él, no porque mintiera sino porque estaba rodeado por la más fiable de todas las salvaguardias contra las palabras y contra la presencia de los otros, y por tanto la más segura salvaguardia contra la realidad como tal.

Pero también a este respecto, la autora subraya que el caso era generalizable al entorno en el que este individuo hizo carrera:

> Eichmann no necesitaba sino recordar el pasado para sentirse seguro de que no estaba mintiendo y no estaba engañándose, ya que él y el mundo en el que había vivido estuvieron en plena armonía en un momento dado. Y la sociedad alemana de ochenta millones de personas se había parapetado contra la realidad y la facticidad por exactamente los mismos medios, el mismo autoengaño, mentiras e imbecilidad que estaban incrustados en la mentalidad de Eichmann.

El pensamiento como atención a la experiencia y como acompañamiento reflexivo no tienen hueco, pues, en el universo totalitario. Y el desafío sobre el mundo cotidiano de la

vida tiene que ver con que esta evacuación del pensamiento cancela también la presencia de los otros a la hora de experimentar los hechos, anula la perspectiva ajena a la hora de vivir y definir la realidad. El nuevo tipo de criminal del que Eichmann es el modelo no piensa. La ideología totalitaria, por un lado, y la racionalidad instrumental, administrativa y técnica, por el otro, convergen como si se tratara de una tenaza y conducen a la desaparición del pensamiento. La visión del mundo en la clave ideológica del «todo es necesario» implica que nada hay ya que pensar en lo tocante al señalamiento, aislamiento, persecución y eliminación de otros colectivos humanos, pues ya está todo pensado por las instancias directoras, que son las que conocen e imponen las leyes necesarias de la historia. Y, sobre esta base, lo que se promueve es la eficacia organizativa de los cuadros del partido y de los buenos ciudadanos, a fin de que esas políticas de población se apliquen de manera estricta. El sentido, la justificación de los hechos o el impacto sobre otros no son incumbencia del científico, el ingeniero, el jurista o el técnico que están llamados a colaborar; no es asunto suyo, pues justamente ellos no tienen por qué pensar y por qué implicarse a título personal. En estas condiciones, los individuos dejan de pensar: «La conciencia había desaparecido», dicta Arendt al respecto. Y no solo dejan de pensar, sino que incluso dejan de echar en falta el pensamiento, como si una actitud reflexiva nunca hubiera acompañado a su existencia. Estos sujetos asumen que su implicación profesional pertenece a la esfera, básicamente neutra, de la actuación laboral jerarquizada, y que por tanto ellos en primera persona no tienen nada que preguntarse y nada que responder al respecto, como tampoco hay nada que escuchar desde la perspectiva de la víctima. Viven su propia actuación de espaldas a todas las consecuencias que ella tiene sobre otros.

La tesis de la banalidad del mal estriba en este hallazgo de «un nuevo tipo de criminal terrible y terroríficamente normal». Por más que la figura del buen padre de familia y profesional cómplice aparecía ya esbozada en *Los orígenes del totalitarismo*, el aspecto global de los regímenes totalitarios se volvía ahora todavía más desolador. Es cierto, la fórmula «banalidad del mal» puede parecer discutible en cuanto expresión pegadiza y extraña. Pero el descubrimiento de esta normalización de lo atroz hecho por Arendt obligaba a conceder protagonismo no solo a la ideología totalitaria de un movimiento de masas, sino también a la racionalidad instrumental técnica y organizativa, al conformismo colectivo de individuos aferrados a su privacidad, a la ausencia compacta de pensamiento, contagiosa como una plaga... La comprensión inquietante de la modernidad propia de *La condición humana* se dejaba sentir con inusitada fuerza en todos estos fenómenos, aunque Arendt se mantuvo firme en su rechazo a que el Holocausto nazi o el gulag soviético se interpretaran como meros episodios o ejemplos de una lógica subyacente de la modernidad. Efectivamente, estas catástrofes solo pudieron ocurrir en las condiciones de la época moderna, pero no por ello pueden explicarse solo en base a tendencias anónimas y estructuras propias de la existencia contemporánea. En todo caso, el revuelo que levantó el concepto «banalidad del mal» y la marea de impugnaciones contra el libro hicieron que se desatendieran en general los debates teóricos más importantes contenidos en sus páginas.

DOS MALES QUE SE COMPLEMENTAN

La publicación en *The New Yorker* de los cinco artículos sobre el juicio a Eichmann provocó una oleada de respuestas airadas

en contra de la autora, tanto en Estados Unidos como en Alemania o Israel. Esos alegatos insistían agresivamente en que Arendt pretendía blanquear la culpabilidad de los verdugos y sembrar dudas sobre la inocencia de las víctimas. Incluso se convocaron actos públicos de denuncia, en alguno de los cuales tomó parte el propio fiscal que había actuado en el proceso y a quien el texto arendtiano dirigía más de una crítica. Ante tal panorama no es de extrañar que muchos de los que apreciaban a la pensadora le insistieran en que no publicara esos artículos en forma de libro. Ella misma comprendió que había una campaña en su contra organizada por cierto *establishment* judío y basada en la explotación de malentendidos. Pero su reacción fue la de sobrellevar con serenidad esa hostilidad hacia su persona y contestar a todas las cartas no insultantes que le llegaban sobre la cuestión a su domicilio. Tampoco rehuyó la participación en foros académicos de discusión como el que tuvo lugar en Princeton. Aun así, fue una situación difícil para ella, en la que hubo de enfrentarse a antiguos amigos, como Gershom Scholem, un berlinés de nacimiento, amigo íntimo del fallecido Walter Benjamin, que desde la década de 1920 era profesor en la Universidad Hebrea de Jerusalén. Las objeciones de Scholem se referían, desde luego, al asunto de la banalidad del mal, que él entendía como un intento de «dulcificación» de la responsabilidad de los criminales nazis, pero también dejaban espacio a otro asunto polémico: el de la actuación de los consejos judíos en el Holocausto, que podía ser interpretado como una criminalización de las víctimas.

Los consejos judíos eran una pieza dentro de la maquinaria de exterminio implantada por Eichmann. Creados en los guetos de internamiento forzoso, aunque no en todos los territorios ocupados (no, por ejemplo, en Francia, Italia, la Unión Soviética o los Balcanes), estos consejos estaban

dirigidos por judíos destacados de sus respectivas comunidades. Sobre ellos recaían las tareas de organización de las penosas condiciones de vida bajo la reclusión. En algunos casos incluso intervinieron en la redacción de las listas de deportados, cuyas cifras y periodicidad fijaba el equipo de Eichmann, como recordaba Arendt:

> En Ámsterdam y en Varsovia, en Berlín y en Budapest, se podía confiar en los oficiales judíos para que hicieran una compilación de listas de personas y sus propiedades respectivas; y para que obtuvieran dinero de los deportados, con el objeto de sufragar los gastos de su deportación y exterminación; y para que estuvieran al corriente de los pisos que se vaciaban y para proporcionar fuerzas a la policía con el fin de capturar judíos y ponerlos en los trenes hasta que, como último gesto, entregaron los bienes de la comunidad judía, ordenadamente, para su confiscación definitiva.

Los miembros de los consejos estaban ellos mismos condenados a muerte, pero entretanto llegaba su momento desempeñaban un papel accesorio en el control del proceso. En la fecha en que se celebró el juicio de Eichmann, los historiadores aún no habían estudiado minuciosamente la actuación de estos consejos judíos, y sobre este relativo silencio el informe de Arendt sostuvo, a la luz de la documentación que ella conocía, que sin su intervención se habría producido un caos organizativo mucho mayor, pero que este habría provocado que la cifra total de víctimas hubiera sido sensiblemente menor:

> Allí donde vivieran judíos, existían entre ellos líderes reconocidos, y estos líderes, casi sin excepción, cooperaron con

> los nazis de una manera u otra, por una razón u otra. La verdad es que si el pueblo judío hubiera carecido realmente de organización y liderazgo, se habría producido el caos y mucha calamidad, pero el número total de víctimas difícilmente habría alcanzado la cifra de entre cuatro y medio a seis millones.

Con esta afirmación Arendt no pretendía tildar de «colaboracionistas» a los miembros de los consejos, pues se trataba de una cooperación impuesta a las víctimas por los verdugos, ni defendió que para esos judíos existieran alternativas reales de resistencia. La única alternativa era la de no hacer nada, no hacer lo que venía impuesto. En este preciso contexto del análisis, la autora no hacía uso del motivo de la ausencia de pensamiento y de la neutralización de la experiencia, en este caso sufrida en las propias carnes. Pero sí recurrió al diagnóstico de «un colapso del juicio» por parte de los dirigentes judíos a la hora de confrontarse con los hechos. Este colapso, este ofuscamiento, podía explicarse por su tendencia a interpretar la novedad de los acontecimientos sobre la base de una historia anterior de siglos de persecuciones. Al juzgar en términos de fatalidad histórica, como si el nazismo no fuera más que el último y más cruel pogromo, antes que en términos de contingencia y de novedad, la cooperación forzada aparecía a ojos de los miembros de los consejos como una forma de evitar a los suyos las peores brutalidades. Cuando lo cierto era, según Arendt, que, dada la posición en que quedaban, los consejos no tenían ya margen para distinguir los matices que van de lo malo a lo terrible y a lo aún peor. Confundieron, pues, el no poder hacer nada con el no contrariar a los verdugos. Por lo demás, el estudio arendtiano no ocultaba que ese colapso del juicio y, con él, el colapso de la acción se extendieron a

toda la sociedad europea. Se produjo no solo en Alemania y entre fuerzas políticas, sino también en los medios culturales e intelectuales, y entre las confesiones religiosas, incluida la Iglesia católica.

En todo caso, la última crítica que Gershom Scholem hizo a Arendt concernía al aparente cambio de opinión de la filósofa en la comprensión genérica del mal totalitario: la caracterización de «banal», que, según Scholem, parecía un eslogan, sustituía a la conceptuación como «radical», que era más poderosa, clara y expresiva. Y esta crítica de su reconocido interlocutor es la única que Arendt no rechazaba de plano. El mal —le contestaba ella— puede ser extremo, puede destruir la existencia y la coexistencia de los seres humanos, puede asolar el mundo y quebrantar la condición humana y no dejar nada en sustitución de aquel y de esta. Pero no por ello el mal posee una profundidad metafísica, no por ello encubre unas raíces que comuniquen con dimensiones desconocidas de la realidad o de la humanidad ni tiene el atractivo y el poder de lo demoníaco, sino que se mantiene como una catástrofe demasiado humana.

Esta respuesta concisa y cortante de Arendt reviste un indudable interés y ha hecho correr ríos de tinta acerca de si, en definitiva, rectificó ella o no su planteamiento inicial. En realidad, la comprensión primera del mal radical no se comprometía con ningún origen abismal y sobrehumano del mal causado. Tampoco *Los orígenes del totalitarismo* reconocía a lo demoníaco o a lo monstruoso potencia explicativa alguna. Ella anotaba entonces que, en efecto, el mundo totalitario consumado operaba esa destrucción completa de la condición humana y esa cancelación del mundo de la vida; los seres humanos son convertidos en sobrantes, y la condición humana, capaz de pensar, vivir, convivir y actuar, también resulta sobrante, superflua, eliminable. A

EL MAL, UNA CUALIDAD HUMANA

La famosa expresión arendtiana de «la banalidad del mal» no hace referencia directa a la índole del mal causado, sino más bien a ciertos agentes, cooperadores o cómplices que han contribuido a causarlo y que no son precisamente los maquinadores. El mal originado no es banal, sino atroz, pero los operarios de él sí son, en gran número, sujetos normales, seres humanos en los que no se aprecia un desequilibrio patológico que les impulse a participar en crímenes sistemáticos. Por la escala y por la cualidad del daño causado, así como por la justificación ideológica que lo rodea, el mal de los regímenes totalitarios es un mal radical, pues en su camino hacia la omnipotencia no duda en destruir la condición humana de sus víctimas. Pero aun así, ni el mal radical, ni siquiera unido a la banalidad irreflexiva de los colaboradores, es un mal absoluto, pues este por definición implicaría una maldad demoníaca, sobrehumana, por parte del perpetrador, alguien que haría el mal y lo haría a sabiendas, sin enmascararlo con justificación o ideología alguna. Es decir, el mal por el mal.

Mal radical	Banalidad del mal	Mal absoluto
Mal atroz que resulta del totalitarismo y que está ligado a su creación más propia: los campos de exterminio.	Perfil humano de ciertos partícipes y colaboradores en el mal radical: sujetos «normales», que cumplen con diligencia las tareas asignadas.	Hipótesis de que los seres humanos son capaces de desear el máximo mal posible y de provocarlo a sabiendas de que lo es.
Destruye la condición humana de las víctimas, en un mundo de la muerte donde nada tiene sentido.	Es compatible con el mal radical, e incluso necesaria para su realización (aunque no sea el único perfil humano necesario).	Uniría el mal infinito con una maldad demoníaca.
Es un mal imperdonable por los supervivientes e incastigable de manera adecuada.	Se encuentra ligada a la ausencia de pensamiento, como rechazo total a la reflexión sobre uno mismo.	Es un mal inasumible para la condición humana.

este respecto, la aportación que el informe sobre Eichmann añadía era que el mundo de la muerte mecanizada podía erigirse y sostenerse (e incluso así tenía que ser, para su plena efectividad) a partir de la participación y colaboración de vidas humanas más o menos normales, que no precisaban de ninguna motivación abismática y que no por participar de lleno en el proceso perdían una suerte de autoconciencia de normalidad, de ser y sentirse sujetos normales. Si el «mal radical» trataba de describir la vertiente del daño causado, el perfil de los acontecimientos, la banalidad del mal pretendía describir la vertiente subjetiva de un amplio espectro de los participantes, el perfil humano de una buena parte de los agentes causantes. Entre ambas vertientes no parece haber por tanto incompatibilidad, sino antes bien una complementación y profundización que resulta, sin ninguna duda, desconcertante.

El mal no posee ni profundidad ni dimensión demoníaca. Puede arrasar el mundo porque se extiende como un hongo en la superficie.

CARTA A SCHOLEM

Arendt comunicó a Scholem su intención de estudiar más a fondo esta constelación de factores que tanta perplejidad produce. Y en la última década de su vida, la filósofa cumplió con el propósito anunciado. Frente a la confluencia escalofriante de la banalidad del mal con la ausencia de pensamiento, ella subrayó cómo la actividad de pensar no tiene por qué abocar a una contemplación abstracta del mundo que dé la espalda a los hombres e ignore el presente de la acción. La contraposición elemental de *La condición humana* entre vida teórica y vida activa necesitaba, pues, una revisión, dado que el pensar puede promover una atención cuidadosa a la experiencia y un interés vivo por los acontecimientos y por el juicio de valor que merezcan. Aun si no

evita el mal organizado, el pensamiento así entendido sí combate la banalización del mal y contrarresta las normalizaciones colectivas. Acompaña a la vida e impide endosar a otros, al sistema, a los tiempos que corren, etc., la responsabilidad de uno mismo por la propia existencia y acción.

Capítulo 4

LA VIDA DEL ESPÍRITU: PENSAR, QUERER, JUZGAR

En los últimos años de su existencia, Arendt retomó la meditación más teórica acerca de la condición humana y las enigmáticas conexiones que vinculan el pensamiento y el juicio, lo que ella llamaba «la vida del espíritu», con la vida activa.

Con el paso de los años no decayó en Arendt el afán por comprender lo que el ser humano hace, lo que ocurre, lo que existe. Los logros de su obra anterior no la llevaron tampoco a repetirse ni a mirar con desdén el presente, sino que impulsaron una atención renovada tanto a los acontecimientos que emergían en el mundo como a la orientación inquietante de la modernidad que ella detectaba.

A una edad laboral que hoy parecería próxima a la jubilación, la pensadora accedió por vez primera a un puesto estable de profesorado universitario. En 1963, el Departamento de Pensamiento Social de la Universidad de Chicago la contrató, con reducción de la carga docente a un semestre, tal como era el deseo de ella. La vinculación académica con la ciudad de Chicago se mantuvo hasta 1967, cuando Arendt aceptó un nombramiento, de nuevo a tiempo parcial, en la New School for Social Research de Nueva York. El gran prestigio de este centro docente provenía de la acogida que había dispensado en el pasado a intelectuales europeos perseguidos, sobre todo de origen alemán, quienes desde sus

aulas contribuyeron a una intensa renovación de las disciplinas de humanidades en Estados Unidos. La institución neoyorquina se convirtió así, si bien tardíamente, en el destino natural de Arendt, que enseñó en ella hasta su muerte en 1975.

Este último período de la vida de la autora de *Los orígenes del totalitarismo* es, por tanto, el de una mayor dedicación a la docencia y el de una mayor proximidad también a los estudiantes. Como en una cierta constante de su biografía personal, que, sin pretenderlo, solía encontrarse cerca de los lugares de ebullición de la política y del pensamiento, coincidieron estos años con el momento en que las universidades del mundo occidental se convirtieron en activos centros de discusión política y focos de agitación social. Los seminarios y cursos de Arendt versaron sobre las problemáticas que ella misma estaba investigando entonces, pero daban cabida también a los nuevos acontecimientos que atraían su atención: cuestiones básicas de filosofía moral, de relación entre moral y política o acerca de las relaciones entre violencia y poder se planteaban junto a reflexiones acerca de la desobediencia civil o la función de la mentira en la política contemporánea, en especial en la norteamericana. Sus publicaciones posteriores a su libro más escandaloso y polémico, *Eichmann en Jerusalén*, responden de hecho a estos distintos asuntos. Se trata de textos más breves, ya que Arendt no tenía en mente por estas fechas embarcarse en otra gran obra unitaria, y menos aún en un contexto en el que la controversia suscitada a propósito de la banalidad del mal y del personaje que la encarnaba no solo no se disipaba con el paso del tiempo, sino que parecía cobrar nuevos bríos. Es lo que pasó en 1966, cuando la traducción al francés del texto trajo consigo uno de los episodios más vergonzosos de esta historia: la publicación, por parte del semanario *Le Nouvel*

Observateur, de algunos extractos del libro bajo el infame epígrafe «¿Es Hannah Arendt nazi?». A la autora, sin embargo, no le dolían tanto estas ofensas como el hecho de que sus textos más recientes, que ella consideraba dignos de ser tenidos en cuenta, apenas llamaran la atención, eclipsados por la escandalera de la banalidad del mal. Fue el caso de *Sobre la revolución*, aparecido, como *Eichmann en Jerusalén*, en 1963. No obstante, la efervescencia política en las universidades iba a dar una segunda oportunidad a este trabajo.

LOS AÑOS DE LAS REVUELTAS

Sobre la revolución pintaba un agudo contraste entre dos revoluciones emblemáticas: la norteamericana de 1776 y la francesa de 1789; la que se rebeló contra el dominio británico en las colonias para acabar en la proclamación de la Constitución de los Estados Unidos de América, y la que se alzó contra el Antiguo Régimen y derivó en el terror de la guillotina. En ambos casos, la rebelión está en el comienzo e interrumpe el curso inercial del gobierno y de la dominación. Los hechos conducen pronto, sin embargo, a la encrucijada de dar paso a un nuevo orden, de fundar un nuevo espacio de coexistencia política. Es decir, la libertad conquistada necesita articularse en instituciones que conserven la impronta y el aliento de su origen, de tal modo que la iniciativa y el ejercicio del poder sigan recayendo sobre un cuerpo político libre integrado por ciudadanos conscientes y no sobre nuevas élites o nuevos aparatos de gobierno. A esta luz, la única revolución que para Arendt tuvo éxito en instaurar un nuevo orden de libertad duradera (*novus ordo saeculorum*) fue la norteamericana, aunque, paradójicamente, su prestigio haya siempre palidecido ante la francesa, que fue incapaz

de canalizar la praxis, de distribuir el poder y de acoger el pluralismo político.

Bajo este contraste descriptivo, *Sobre la revolución* plantea una tensión que moviliza las categorías centrales de la condición humana activa. Para Arendt, lo que marca la deriva de la Revolución francesa es la irrupción directa de la llamada «cuestión social» en el debate político. El clamor de la pobreza y de las desigualdades convierte en secundario, en accidental, el problema de las instituciones para una vida en libertad: los grupos sociales más desfavorecidos —los llamados *sans-cullotes* («sin calzones», en francés)— hicieron valer entonces la urgencia de las necesidades naturales del hombre por delante de una pretendida «ociosidad» de la acción compartida y discutida. Esto provocó que la acción gubernamental tuviera que responder directa, inmediata, incondicionalmente, a la penuria y a las desigualdades sociales, asegurando la satisfacción de las necesidades básicas y la distribución de los bienes. De este modo, por un destino no ya fatal sino casi conceptual, el cuerpo político, en el sentido estricto de una ciudadanía activa, plural y comprometida, sucumbió ante el cuerpo social, es decir, ante la sociedad como organización colectiva de la labor y del consumo. Lo que Arendt llamaba «el tesoro de la revolución», el carácter político de la lucha por la libertad, quedaba así enterrado en la historia de la necesidad.

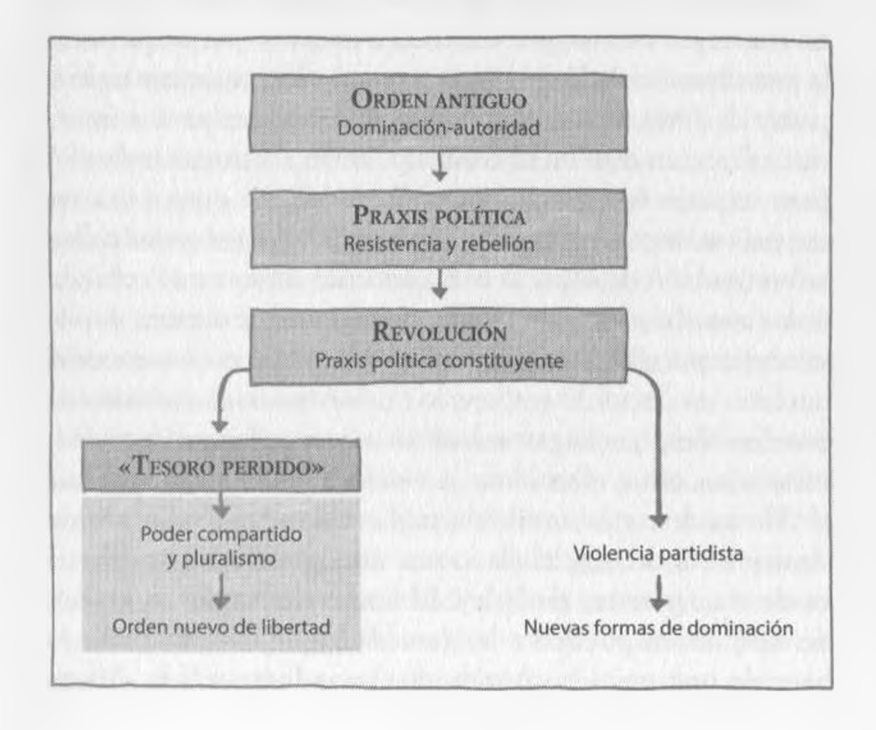
La violencia, contrariamente a lo que sus profetas afirman, es más el arma de la reforma que de la revolución.

Sobre la violencia

Ahora bien, ¿qué valor teórico podía conservar el contraste entre estas dos revoluciones históricas en un mundo, el de la década de 1960, en el que la agitación política avanzaba? En un planteamiento tan depurado y esquemático, ¿cómo encajaban las oleadas de protestas políticas y sociales en Es-

EL TESORO PERDIDO DE LAS REVOLUCIONES

La última parte de *Sobre la revolución* lleva un título especialmente sugestivo: «La tradición revolucionaria y su tesoro perdido». Ahora bien, ¿qué entendía Arendt por «tesoro perdido»? Ella no lo explicitó, sino que se limitó a apuntar que la historia de las revoluciones se puede narrar bajo la forma de una parábola: la del tesoro de la edad dorada que aparece inesperadamente, para desaparecer otra vez como si se tratara de un espejismo. Y en otro texto, *Entre el pasado y el futuro*, fue más lejos al sostener que hay muchos motivos para creer que el tesoro jamás existió, «y el mejor es el hecho de que el tesoro, hasta hoy, carece de nombre». Todo para concluir: «Los unicornios y las hadas son, al parecer, más reales que el tesoro perdido de las revoluciones». A pesar de esta vaguedad, el tesoro no sería otra cosa que el carácter político de la revolución, esto es, la praxis que genera un poder compartido y plural, y se traduce en un orden nuevo de libertad. Pero es un tesoro perdido porque la revolución acaba degenerando en una nueva forma de dominación.



tados Unidos, que invocaban la desobediencia civil y que podían acabar recurriendo a la violencia? ¿O cómo considerar la revolución cultural en Europa occidental, revolución que pretendía cambiar la vida sin distinguir apenas la existencia política respecto de las condiciones sociales, laborales e incluso personales? La respuesta de Arendt fue un puñado de lúcidos ensayos sobre todos estos temas: «Sobre la violencia» (1969, 1970), «Desobediencia civil» (1970), «La mentira en política. Reflexiones sobre los *Documentos del Pentágono*» (1971) y «Pensamientos sobre la política y la revolución» (1971). En 1972 fueron reunidos en un libro bajo el significativo título de *Crisis de la República.*

En defensa de la desobediencia civil

La guerra de Vietnam fue uno de los motivos que propiciaron la movilización de los jóvenes norteamericanos, sobre todo a partir de 1964, año en que Estados Unidos empezó a intervenir directamente en el conflicto, envío de tropas incluido, para impedir la instauración de un régimen comunista en ese país asiático. Además de las manifestaciones en las calles hubo también desafíos al reclutamiento. Pero esta no fue la única movilización que se dio entonces: el activismo de las minorías por el reconocimiento de derechos civiles conoció también un decidido empuje, lo mismo que los movimientos estudiantiles, que llegaron incluso a ocupar los recintos universitarios, entre ellos el de la New School. Arendt rechazó el dilema de ver en todo esto una acción solo moral, propia de objetores de conciencia, o una acción meramente delictiva de transgresores de la ley. El hecho de actuar en grupo, de desafiar en público a la autoridad y de hacerlo sobre la base de una opinión común, que se quiere no solo defen-

der sino también difundir, caracterizan a la desobediencia civil. Se trata, pues, de una práctica política, que en su forma de proceder incorpora además una denuncia de que los canales institucionales de comunicación con los poderes gubernamentales están dañados o interferidos. Este disentimiento organizado y movilizado aparecía a ojos de la pensadora, y en contra de la opinión de los analistas conservadores o liberales, como una última forma de las asociaciones voluntarias que habían vertebrado políticamente a Estados Unidos desde su origen: es decir, que los desobedientes civiles respondían aún al «espíritu de las leyes» del país, pues entendían como única fuente de la vigencia de la ley el asentimiento ciudadano; no el sometimiento, no la aquiescencia de los súbditos, sino el contrato político que liga en igualdad a quienes se comprometen a compartir un mundo. En este contexto, y en contra de la opinión de los revolucionarios de izquierdas, Arendt tenía claro que «lo que amenaza al grupo estudiantil, principal grupo de desobediencia civil del momento, no es el vandalismo, la violencia, los malos modos y las peores maneras, sino la creciente infección de ideología que experimenta el movimiento (maoísmo, castrismo, estalinismo, marxismo-leninismo y otras semejantes) y que, en realidad, escinde la asociación y la disuelve».

Poder y violencia son contrarios: donde uno impera en forma absoluta, el otro está ausente.

Sobre la violencia

Esta defensa matizada de la desobediencia civil resuena también en un ensayo sobre «la mentira en política», escrito por Arendt después de analizar el informe denominado «Documentos del Pentágono» acerca de la guerra de Vietnam. Para la pensadora, la toma de decisiones estratégicas en este conflicto de la antigua Indochina estuvo marcada por un desdén deliberado hacia los hechos fundamentales, como la

existencia de una guerra civil vietnamita, y por una incapacidad para deslindar tales hechos de las interpretaciones, premisas y teorías manejadas por los especialistas, tales como el efecto dominó de la expansión comunista, el monolitismo del mundo comunista, etc. Los asesores de máximo nivel, por tanto, se veían impelidos a afrontar una realidad cambiante con dilemas construidos por ellos mismos. Su prioridad, no obstante, era la imagen de consumo interno que había que trasmitir entre la población norteamericana. La conexión entre las mentiras a la opinión pública, el engaño institucional —ya que nunca hubo declaración oficial de guerra de Estados Unidos contra el régimen socialista de Vietnam del Norte, como si esa guerra no existiera— y el autoengaño de políticos y especialistas hizo que los objetivos de la intervención fueran cambiando de año en año y de fracaso en fracaso, y que finalmente la denuncia de los contestatarios civiles ganara ante esa misma opinión pública la credibilidad que el poder gubernamental despreció y desperdició.

La violencia y su relación con el poder

Con todo, la aportación de mayor alcance teórico que Arendt hizo en este contexto de discusiones fue su propuesta de diferenciación neta, nítida, entre los conceptos de poder y de violencia. Para ella no se trata de nociones idénticas sino separables, ya que el poder (al menos el poder mínimamente legal y legítimo) no consiste esencialmente en el monopolio de la violencia. Es más, la pensadora estaba convencida de que «la violencia casi siempre surge de la impotencia».

Para Arendt, la violencia es algo que posee un carácter instrumental, en el seno de una lógica de medios y fines, y

que remite al conjunto de medios que amplían o multiplican la potencia natural de un hombre o de un grupo humano. La violencia, por tanto, se encuadra en el segundo orden de la acción establecido en *La condición humana*, el del trabajo, que puede desplegarse en soledad o puede ser ejercido por un solo ser humano sobre muchos otros. Por ello, la violencia se halla ante una completa imposibilidad de generar poder, pues tal como lo entiende Arendt este requiere de un grupo de seres humanos que esté unido en su diversidad y que asuma la capacidad de actuar concertadamente. Como puede leerse en *Sobre la violencia*: «La violencia puede siempre destruir el poder; del cañón de un arma brotan las órdenes más eficaces que determinan la más instantánea y perfecta obediencia. Lo que nunca podrá brotar de ahí es el poder».

Al admitir que todo gobierno que no ejerza la dominación a través de la violencia es ya, en algún grado o medida, poder organizado, poder institucionalizado, Arendt parece suavizar las exigentes condiciones que ponía en *La condición humana* al ejercicio efectivo de la praxis como poder ciudadano. Pero en el ambiente de finales de la década de 1960, tan cargado por un lado de justificaciones ideológicas de la violencia política como acción «directa» revolucionaria y tan tentado, por otro, de invocaciones estratégicas de intervención militar, la voz de Arendt clamaba con lucidez que el triunfo de la violencia no es otra cosa que la consumación de la impotencia y la destrucción de la política:

> Donde la violencia ya no es apoyada y sujetada por el poder se verifica la bien conocida inversión en la estimación de fines y medios. Los medios, los medios de destrucción, ahora determinan el fin, con la consecuencia de que el fin será la destrucción de todo poder.

Este y otros textos convierten a Arendt en una de las referencias básicas de la teoría política de la modernidad. Pero ninguno de estos trabajos le había hecho olvidar que su primer amor había sido la filosofía. En sus últimos años de vida iba a recuperar ese juvenil amor con toda intensidad.

PENSAR, QUERER, JUZGAR

En febrero de 1969 se produjo la muerte de Karl Jaspers. Arendt viajó a Basilea para asistir al funeral y despedir a quien fuera su interlocutor filosófico más próximo, «la conciencia moral de Alemania», como ella lo llamó entonces. No fue la única pérdida: en octubre del año siguiente, fue su marido Heinrich Blücher quien murió. Ella dispuso que sus cenizas se depositaran en el cementerio del campus del Bard College, el centro en el que él había enseñado. Con esta desaparición Arendt se quedó sola, perdió la miniatura de mundo entre dos que había sido su refugio frente al inhóspito y desolador mundo exterior. Pero, lejos de reducir la actividad intelectual por causa de estas dolorosas pérdidas, se volcó en el ejercicio del pensamiento con señalada intensidad. Es más, a partir de este momento Arendt situó al propio acto y hábito de pensar en el centro de su reflexión. Tal como rezaba una de sus citas predilectas, debida al político romano Catón de Útica (95 a.C.-46 a.C.), experimentó que gracias al pensamiento «nunca está nadie más activo que cuando no hace nada, nunca menos solo que cuando está consigo mismo». Fue entonces cuando Arendt concibió una última gran obra que habría de llevar por título *La vida del espíritu*. En un cierto sentido es el segundo volumen de *La condición humana*, pues se ocupa de la vida no activa, de las capacidades más señaladamente humanas que no se



HEINRICH BLÜCHER, EL COMPAÑERO DE ARENDT

Arendt conoció a Heinrich Blücher en París en 1936. Ambos eran exiliados, ella como judía y colaboradora de grupos sionistas, él como miembro del llamado «círculo espartaquista» que, fiel al espíritu revolucionario de Rosa Luxemburgo, criticaba por igual a los políticos de la República de Weimar que no supieron frenar al nazismo y a los comunistas sumisos a Moscú. Se casaron en 1940 y, tras escapar de campos de internamiento franceses, consiguieron huir a Estados Unidos. Allí Blücher, que era un autodidacta dotado de una extraordinaria agudeza e independencia de juicio, se convirtió en profesor del Bard College, donde desde 1952 hasta su muerte en 1970 impartió unas clases amenísimas. Arendt solía decir que todo lo que sabía de análisis político concreto, no de ideas políticas generales, se lo debía a su segundo marido. A él está dedicado *Los orígenes del totalitarismo*. La correspondencia entre ambos durante los frecuentes viajes de Arendt da prueba de que su matrimonio era un espacio de diálogo permanente, un pequeño mundo entre dos. En la foto, la pareja retratada en 1960.

implican en el cambio de la realidad, que no transforman las cosas. Y se articula también en tres grandes dimensiones o facultades: pensar, querer y juzgar. O lo que es lo mismo, el pensamiento, la voluntad y el juicio.

Estas tres capacidades fundamentales de la vida del espíritu discurren en el interior de la subjetividad y tienen cierta autonomía entre sí, no presuponen una fuente única que las unifique y tampoco agotan la vida íntima del sujeto. A esta pertenece también el dominio íntegro de la afectividad, de los sentimientos, emociones, pasiones, que bullen en el corazón del ser humano. El corazón afectivo, al que a veces Arendt denomina también «alma», es un lugar velado, misterioso, que se oculta incluso del viviente que es movido o conmovido por su propia afectividad. En esta primera delimitación, las tres actividades de la mente o del espíritu están más orientadas hacia asuntos y realidades que salen al encuentro en «el mundo de los fenómenos», pues operan sobre el suelo del mundo en que el ser humano vive, se mueve y existe. La obra de Arendt empieza por ello con un examen de la realidad tal como se ofrece a la experiencia sensible del viviente.

Y es que el ser vivo que capta su mundo forma a la vez parte de este mismo mundo. El humano y el animal ven, oyen, sienten y tocan en la medida en que también su cuerpo es visto, oído, sentido y tocado. En virtud de esta circularidad, el ser consciente no es un mero espectador, un puro sujeto cognoscente, sino un fenómeno que aparece, que ve lo patente en tanto en cuanto él mismo se deja ver a otros y se hace patente a ellos. En la línea del pensamiento fenomenológico del siglo XX, Arendt, que se consideraba a sí misma «una cierta fenomenóloga», sostiene que todo dato del que pueda tenerse noticia supone una vida subjetiva ante la que ese dato aparece: la realidad misma se ofrece bajo la forma de un «parecerme a mí real esto o aquello», de un «dárseme

a mí como real esto o aquello». Pero esta condición subjetiva e individualizada de toda manifestación no disuelve el aparecer de las cosas en una vivencia arbitraria, en un suceso privado, efímero, imposible de compartir y de comunicar. Las apariencias, los fenómenos vividos, llevan consigo una indicación permanente de realidad, fluyen a partir de una previa posición comprometida con la objetividad de las cosas y del mundo. El llamado «sentido común», que la pensadora invoca, no es que dependa de los otros sentidos externos y reúna aspectos de lo que cada uno de ellos proporciona por separado, sino que más bien sostiene la diversidad sensible y remite la abundante pluralidad de las sensaciones a un mismo objeto, que por ello se configura como una única realidad. El sentido común también opera al integrar las perspectivas cambiantes en accesos diversos a un único objeto, que por ello es de nuevo común a todas las mostraciones parciales y es en sí mismo real.

Las dimensiones del pensar

En medio de este mundo de los fenómenos en que discurre toda vida, el ser humano está dotado con la capacidad de pensar, que puede tomar dos rumbos heterogéneos: el pensamiento cognoscitivo o entendimiento, y el pensamiento en su sentido más genuino, más inquisitivo, más filosófico. El primero, el entendimiento, se ocupa de los fenómenos guiado por la sed de saber, por lo que discrimina en ellos propiedades y conexiones, establece regularidades y causalidades, distingue órdenes de la realidad y leyes de cada orden, y en todo ello persigue el conocimiento de la verdad frente a la ilusión, el error y la imprecisión. Este entendimiento deshace multitud de fenómenos ilusorios a los que el hombre y

el propio sentido común pueden haberse habituado, como el del movimiento del Sol o la quietud de la Tierra, pero la objetivación cognoscitiva y científica de las apariencias tiene por fin último asegurar la familiaridad humana con el universo. Dicho en pocas palabras, es un tipo de pensamiento que maneja conceptos objetivos.

> **La razón es la condición a priori de la inteligencia y de la cognición.**
>
> *La vida del espíritu*

El segundo camino del pensar, el de la razón, es el que caracteriza por excelencia a la filosofía, pues se ocupa de los significados, de las ideas. Es decir, sondea el sentido de las cosas, incluido el hecho de que algo exista, de que exista el todo del mundo y en él los vivientes, y entre estos uno mismo. En suma, persigue el significado de lo que hay. En las expresiones tomadas de Kant a las que Arendt recurre, este pensar acerca del significado no está al servicio del entendimiento conceptual, sino de las ideas de la razón: mundo, hombre, Dios, verdad, justicia, belleza, ser, bien, mal...

Ambas formas y ejercicios del pensamiento exigen una cierta retirada del mundo que se hace presente a los sentidos y que marca la pauta de las necesidades cotidianas. Si el ser humano no pudiera tomar distancia del espectáculo que por todos lados lo envuelve, no podría conocer temática y objetivamente, ni reflexionar significativamente. Tanto la imaginación como el recuerdo reflejan ya esta capacidad humana de apartarse de lo inmediato, de hacer presentes realidades ausentes y, por tanto, de ausentarse uno mismo, en alguna medida, respecto de la presencia abrumadora de los fenómenos perceptivos. Pero mientras que el conocimiento conceptual se mantiene referido a las tramas espaciotemporales de los hechos y, por ello, pese a su carácter abstracto, se sostiene en la creencia común en la realidad, el pensamiento acerca del sentido se entrega a la dinámica de búsqueda del significado: puede sus-

pender las distancias espaciales y temporales y preguntarse en qué consiste en general el ser, por qué lo hay en lugar de la nada, por qué es conceptuable, inteligible, y por qué puede, si es que puede, acoger sentido. El filósofo, pues, acampa en un «país de los invisibles», tal como explicó Arendt:

> Cuando pienso no me encuentro donde estoy en realidad; no estoy rodeado de objetos perceptibles a los sentidos sino de imágenes invisibles para todos los demás. Es como si me hubiera retirado a un país mágico, el país de los invisibles, del que no podría saber nada si no estuviera dotado de la facultad de recordar y de imaginar.

El pensamiento especulativo habita en este «país de los invisibles», un ámbito que no es patente pero sí cuestionable. A través de un lenguaje lleno de metáforas, que se toman en préstamo de los fenómenos (luz y oscuridad, vida y muerte, gozo y dolor, etc.) y con las que se esquiva la insuficiencia de una lengua de conceptos, trata de expresar el significado intangible, que es imposible de fijar en verdades y encerrar en axiomas. De aquí que la propia actividad de pensamiento deba reiniciar una y otra vez la búsqueda. Pero estas cuestiones del pensar, que podrían identificarse con los problemas metafísicos, no son una invención del pensador profesional, ya que el punto de partida se halla en experiencias cotidianas o en sucesos que están al alcance de todos los mortales, como el propio hecho de existir.

La fractura de la voluntad

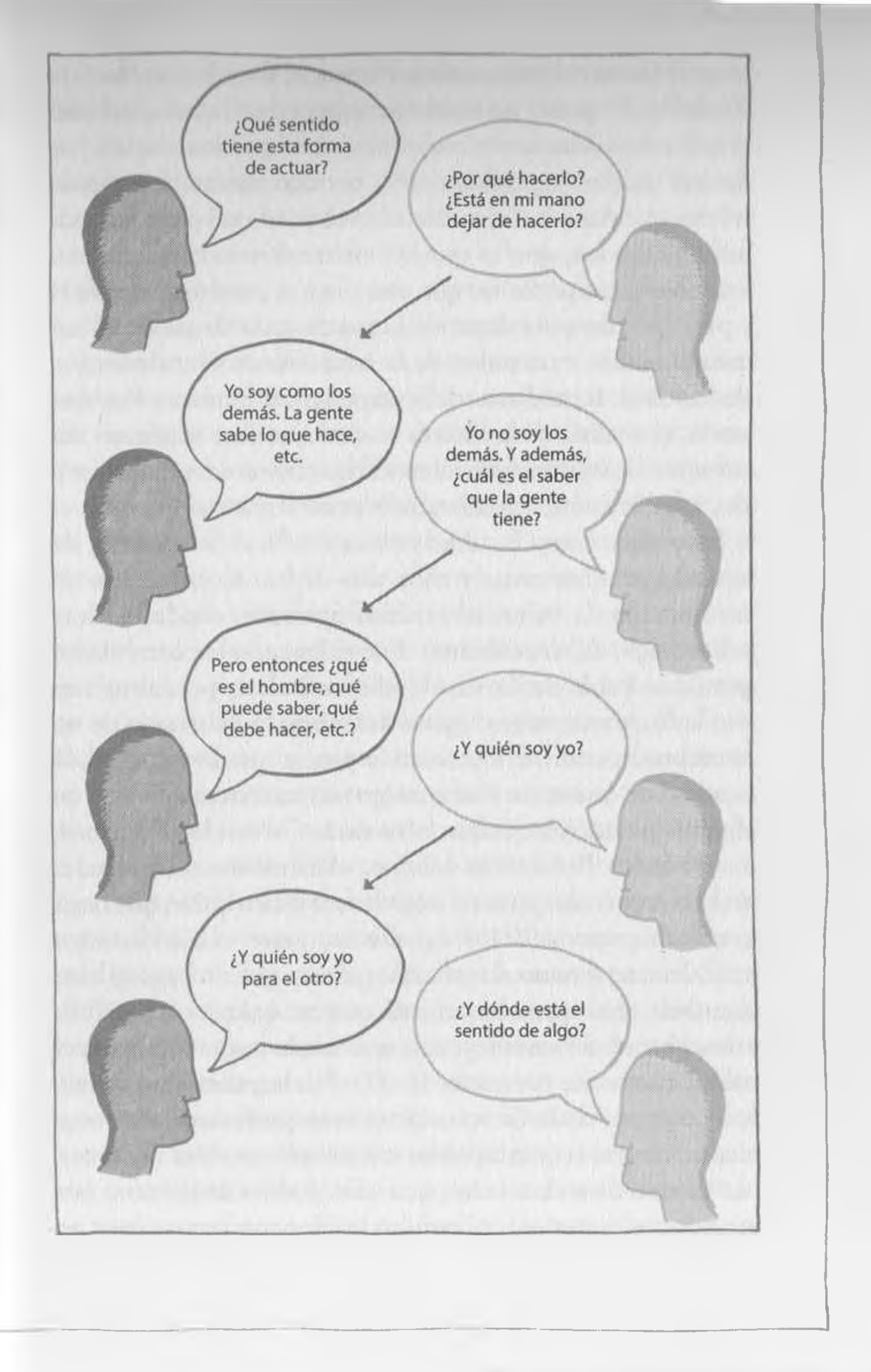
También la segunda facultad del espíritu, la voluntad, encierra una estructura dual en el seno del sujeto, aunque en este caso

LA VIDA PENSANTE, UN DIÁLOGO CON UNO MISMO

Arendt defendía que el ejercicio del pensar discurre como un diálogo interno en que el yo se interpela a sí mismo. Mientras que el mundo de los fenómenos y de la acción reclaman al viviente como un ser individual, y mientras que la actividad cognoscitiva despliega el poder de objetivación intelectual de este mismo individuo, el pensar genuino introduce una diferencia en el interior de la unicidad del yo y genera una dualidad, en virtud de la cual el yo se pregunta a sí mismo y él mismo ha de contestarse, para ser, acto seguido, recontestado y repreguntado, y matizado y objetado, y así sucesivamente. De este modo, la vida pensante del espíritu produce una incesante conversación del yo consigo mismo: es un desdoblamiento no ficticio del yo, en el que la actividad intransferible de pensar se revela como una soledad sonora, acompañada, locuaz. Quien medita no rebota contra su propio ser idéntico, compacto, sino que entra en una peculiar compañía, en un dos-en-uno, por el que él mismo se relaciona amistosamente con su propio ser.

El ejemplo de Sócrates

Esta estructura dual del yo pensante es la experiencia que Sócrates hizo en su persona. El filósofo griego estaba convencido de que todo ser humano es capaz de reconocerla y de practicarla, al menos cuando vuelve a su casa tras los quehaceres cotidianos, tras el desenvolvimiento de la vida política, tras los aprendizajes de disciplinas o artes. Creía asimismo que la ciudad, tomada en el sentido de comunidad política, podía beneficiarse grandemente de la actividad del pensar. Pues aunque lo dialogado por el yo consigo mismo, y luego también por el yo con otros yoes, no obligue a los interlocutores tal como la evidencia objetiva obliga a los cognoscentes, este examen crítico sobre acciones, valores y verdades pone en cuestión los dogmas y prejuicios que de un modo u otro operan en la vida o se invocan en la política. Para Arendt, la gran teórica de la vida activa, la experiencia del pensar penetra de esta manera en el espíritu humano y, bajo la forma de un amor fecundo, se hace insustituible para el oficio de vivir.


¿Qué sentido tiene esta forma de actuar?
¿Por qué hacerlo? ¿Está en mi mano dejar de hacerlo?
Yo soy como los demás. La gente sabe lo que hace, etc.
Yo no soy los demás. Y además, ¿cuál es el saber que la gente tiene?
Pero entonces ¿qué es el hombre, qué puede saber, qué debe hacer, etc.?
¿Y quién soy yo?
¿Y quién soy yo para el otro?
¿Y dónde está el sentido de algo?

tome la forma no de un diálogo fecundo, sino de una fractura insoluble. El querer no participa tampoco en la búsqueda del sentido de los hechos y realidades, sino que marcha en pos de una unidad imposible del yo consigo mismo. La mirada teórica que Arendt dirige hacia la voluntad está presidida por fuertes reservas, que en muchos momentos se convierten en una abierta sospecha de que esta noción pueda ser derivada y prescindible, pues dependería mucho más de un descubrimiento tardío y convulso de la tradición de Occidente que de los datos inmediatos de la experiencia humana. Por esta razón, el análisis de la filósofa se detiene sobre la génesis del concepto de voluntad, de tal modo que la consideración histórica adquiere aquí verdadera relevancia temática.

Entendida como facultad íntima y central del espíritu, de la cual brotarían todas y cada una de las decisiones de un ser humano, la voluntad no hizo aparición nítida hasta el primer siglo del cristianismo. Fue el llamado «apóstol de los gentiles», Pablo de Tarso, el judío atribulado por la ruptura con la fe de sus padres, quien descubrió la existencia de un «hombre interior» inmerso en la pugna que la voluntad, la facultad de querer, se trae consigo misma. Arendt se basa en algunos paradójicos fragmentos de la Carta a los Romanos, en el Nuevo Testamento bíblico: «Realmente, mi proceder no lo comprendo; pues no hago lo que quiero, sino que hago lo que aborrezco» (7, 15); «en efecto, querer el bien lo tengo a mi alcance, mas no el realizarlo, puesto que no hago el bien que creo, sino que obro el mal que no quiero» (7, 18-19); «descubro, pues, esta ley: aun queriendo hacer el bien es el mal el que se me presenta» (7, 21). Por supuesto, los filósofos y trágicos de la Grecia clásica eran perfectamente conscientes de que requerimientos enfrentados podían condicionar las decisiones humanas, que estas podían desgarrarse por atracciones opuestas y que en los litigios con las pasiones no

era necesariamente la razón la instancia más fuerte. Pero la facultad de querer emerge más bien en esta encrucijada de san Pablo, en la conciencia de que la voluntad, antes de iniciar la acción, tropieza en primer término consigo misma; no con pasiones, hábitos o tendencias del ánimo, y mucho menos con obstáculos exteriores, sino con su propia articulación y constitución, y ello con cierta independencia de cuál sea la meta querida y de por qué razones lo sea.

La sutil comprensión de Arendt se centra en cómo la voluntad nunca ordena directamente el fin en cuestión, la conducta del caso, sino que más bien se ordena a sí misma aceptar ese fin, querer esa conducta. El mandato volitivo recae así sobre la propia voluntad, revierte desde el sujeto sobre el sujeto, de tal modo que en el acto mismo por el que la voluntad se da a sí misma la orden, ella advierte que está internamente escindida, que está desdoblada, que es sin remedio, estructuralmente, «dos-en-uno»: por un lado es la instancia activa que ordena, y por otro, la instancia paciente o pasiva, que es ordenada. Y es ambas cosas por igual y por principio. Dada esta estructura, es inevitable que la instancia paciente se revuelva intestinamente y se rebele contra el mandato, o al menos que no se someta del todo y que estorbe desde dentro al desarrollo de la propia acción. El «hombre de carne» del apóstol, el «hombre interior», es este sujeto volente cuya escisión es más profunda que la del cuerpo y el alma, y más irreconciliable que la pugna entre razón y pasión. Siendo la carne siempre afán, anhelo, querer, no le es dado, sin embargo, un querer pleno, unitario, reconciliado; todo acto de querer resulta, al cabo, un aceptar y un asentir, un ceder, que enmascara la insumisión, pues al consistir en una orden enciende siempre una contravoluntad que dice «no» o «no del todo» al «sí» inicial. En su condición carnal, la voluntad es reacia o renuente al imperativo íntimo que ella misma se

impone. En los términos prefilosóficos de san Pablo en la Carta a los Romanos: «Yo no conocí el pecado sino por la ley. De suerte que yo hubiera ignorado la concupiscencia si la ley no dijera: *¡No te des a la concupiscencia!* El pecado, tomando ocasión por medio del precepto, suscitó en mí toda suerte de concupiscencias, mientras que sin la ley no actuaría la fuerza del pecado».

El filósofo cristiano que incorporó esta problemática paulina a la tradición filosófica occidental fue san Agustín de Hipona. *Liberum arbitrium*, «libertad del albedrío», fue el nombre que le puso a esta conciencia en la antesala de la acción que individualiza a cada ser humano en el fondo íntimo de su ser. La conclusión que Arendt defiende es que, así entendida, la voluntad es la facultad más introspectiva del hombre. No es transitiva, no mira hacia el mundo, sino que es reflexiva, mira a lo que el yo se propone y aboca por ello a una incesante reflexión del yo sobre su ser íntimo, sobre la limpieza de su intención, sobre la bondad de sus motivos... La voluntad pretende, desde luego, imperar sobre todas las querencias y motivos, pero no halla la manera de escapar a la tensión que la sostiene y de comunicar con los otros sujetos en el mundo; en torno a su vocación de omnipotencia ronda la impotencia y amenaza la esterilidad.

Arendt mantenía que la modernidad filosófica dio por bueno este concepto de libre albedrío, que era desconocido para la filosofía griega, y lo colocó en el centro de una discusión especulativa que no podía avanzar; tanto los filósofos modernos que afirmaron la libertad de la voluntad y, en consecuencia, situaron la acción libre fuera de la causalidad natural, como sus impugnadores, que combatieron esta libertad del albedrío y defendieron el determinismo universal, tanto los espiritualistas como los materialistas manejaron con tranquilidad un concepto de perfiles problemáticos. Por otro lado,

la traducción cabal al ámbito político de este concepto de voluntad-orden-mando es la noción de soberanía. No es de extrañar que también en la modernidad llegue a su apogeo la preocupación por la soberanía del cuerpo político y que los grandes teóricos del Estado soberano se confronten con las paradojas de cómo una pluralidad de sujetos puede autodeterminarse y cómo puede subsumir las voluntades individuales que lo integran.

No sería justo, con todo, creer que Arendt descartó sin más la noción de voluntad. Ella se asomó con interés a otras inspiraciones teóricas, fundamentalmente a la metafísica del teólogo escocés Juan Duns Escoto (1266-1308) y a la filosofía de Kant, autores en los que observaba la vinculación de la voluntad con el despliegue espontáneo del actuar y con la aparición de acontecimientos contingentes que de otra manera nunca tendrían lugar. El posible hilo conductor para una comprensión más adecuada del querer sería así no la antesala introspectiva, ni la intervención imperativa, sino el poder de iniciar un nuevo curso de sucesos en la trama de los fenómenos. Por este camino del «principiar», del interrumpir y del dar comienzo, la vida volente del espíritu parece converger con el dominio de la acción y con la experiencia de la praxis; es en presencia de otros sujetos agentes y en medio del mundo, donde la capacidad de iniciar escapa al runrún reflexivo de la conciencia y permite a la libertad encarnarse en palabras y en acciones intersubjetivas. Es así también cómo la iniciativa entre muchos, que actúan sin abdicar de su individualidad, puede conjurar los demonios de la soberanía y de la voluntad colectiva. Como Arendt escribió en «¿Qué es la libertad?»:

> Allí donde los hombres aspiran a la soberanía, ya sea como individuos, ya como grupos organizados, deben someterse

> a la opresión de la voluntad, sea esta la voluntad individual con la que yo me fuerzo a mí mismo o «la voluntad general» de un grupo organizado. Si los hombres aspiran a ser libres, es justamente a la soberanía a lo que deben renunciar.

Arendt, sin embargo, se lamentaba de la tosquedad de los hombres de acción a la hora de expresar el sentido peculiar de su experiencia política y de contrarrestar las limitaciones inversas, las de los hombres de la teoría, los filósofos, cuya comprensión del querer apenas atiende a la acción en común.

La lucidez del juicio

Aunque la muerte impidió que Arendt acabara la tercera parte de *La vida del espíritu*, la dedicada al juicio, las notas preparatorias y los textos de varias conferencias y artículos que dejó sobre el tema han permitido reconstruir parte de las ideas que pensaba volcar en ella.

Según la pensadora, las metáforas apropiadas para la fractura de la voluntad provienen del dominio sensible de la audición, en que la voz que se escucha es una orden. En cambio, las metáforas naturales para el diálogo del pensamiento provienen del dominio sensible de la visión: los filósofos son los amigos del ver, y «teoría» significaba en griego traer a patencia visible el ser que se oculta. Pero las metáforas más adecuadas para la tercera facultad del espíritu, el juicio, provienen del dominio sensible del gusto, que sabe de calidades y que discierne de valías. El paladar, pero también el buen gusto en esferas de la vida cotidiana y de la convivencia, así como el gusto estético o artístico, reconocen valores o los echan en falta con inmediatez. Este aprecio espontáneo se lleva con frecuencia a palabras que comunican a otros la va-

loración vivida: «esto es bello», «aquello es admirable», «lo de más allá es lamentable»...

La metáfora del gusto es más importante para caracterizar la facultad del juicio de lo que son las otras dos metáforas para sus capacidades respectivas. Por lo pronto, implica que esta tercera actividad espiritual no abarca, desde luego, todos los actos de predicación judicativa que los humanos profieren. De acuerdo con la definición operativa que Arendt propone, se trata de «la facultad que juzga acerca de hechos que son particulares, sin subsumirlos bajo reglas generales que puedan enseñarse y aprenderse». Esta definición apunta el contraste con los juicios científicos y, en general, con las afirmaciones cognoscitivas. El conocimiento humano formula por doquier enunciados objetivos, proposiciones construidas con conceptos generales que se enlazan según nexos lógicos y que forman el depósito permanente de un saber: la geometría, la mineralogía, la psicología infantil, etc. Los casos particulares de estas disciplinas —este triángulo, ese cuarzo, este o aquel niño— entran en el correspondiente saber determinados por las leyes que rigen sobre todo objeto individual del dominio; un juicio que apelara al gusto sería aquí tomado como una ofensa al rigor. En contraposición con ello, el ámbito de los asuntos humanos, de la convivencia, de la política o la historia, está atravesado por el carácter irrepetible de las situaciones que se producen, por lo cambiante de su evolución y por la multiplicidad de las perspectivas que concurren. Cabe incluso la irrupción de novedades de las que no hubiera registro análogo en el pasado, como fue el caso del totalitarismo. El juicio acerca de los acontecimientos es entonces la capacidad humana

> La facultad del juicio puede considerarse con bastante razón la más política de las facultades mentales del hombre.
>
> *LA VIDA DEL ESPÍRITU*

de pronunciar, en presente y con pretensión de validez, un «esto es realmente digno, o admirable, o alentador, etc.», o bien un «esto es realmente mediocre, indigno, inaceptable, etc.». Sin justificarse en leyes generales que disuelvan la particularidad del caso, el juicio toma postura, discierne, valora, pues no renuncia a plasmar el sentido o sinsentido de los hechos. No es un bienestar o malestar íntimos, una sensación intransferible, sino un pronunciamiento transitivo a propósito de lo que ocurre, de aquí la necesidad de que se vuelque en palabras dirigidas a otros y con quienes la postura adoptada puede compartirse, matizarse y discutirse. La simplicidad de los ejemplos sugeridos puede quizá desorientar un poco y hacer creer que el «juicio reflexionante», tal como Kant prefería llamar al juicio de gusto, es un acto aislado en un momento puntual y sobre un contenido preciso. En realidad se trata de una valoración de sucesos complejos y de una actitud que, en consonancia con ello, se prodiga en una multitud de juicios parciales y matizados.

Esta facultad del juicio sí se halla en cierta continuidad con el ejercicio del pensar al modo socrático. La conversación del yo consigo mismo sobre creencias, hechos o acciones tiende de suyo a dilatarse y a tomar en cuenta la existencia de los otros, que experimentan el alcance de los hechos y sufren el impacto de las situaciones. Pero el juicio parte por principio de que el mundo común a todos no es objetivable o determinable por nadie, sino que se encuentra por entre medias de la pluralidad de los humanos y de sus distintas perspectivas, de tal modo que el discernimiento y la valoración tienen que moverse por esta multiplicidad de los puntos de vista, acercarse a la posición del otro, alejarse de la propia, ponderar la diversidad. Arendt describía esta tercera capacidad como «un pensar ampliado», un pensamiento que va más allá de uno mismo y que toma postura



Las polémicas suscitadas por sus libros y artículos hicieron que Arendt (aquí fotografiada en su estudio por Fred Stein en 1966) no fuera considerada por muchos una filósofa. Una idea en cierto modo compartida por ella misma cuando, en una entrevista televisiva, afirmó: «Yo no pertenezco al círculo de los filósofos; mi profesión, si puede hablarse de algo así, es la teoría política. No me siento en modo alguno una filósofa». Ello, sin embargo, no le impidió volver al final de su vida a su primera vocación, la filosofía pura, con *La vida del espíritu*.

desde una lucidez acerca de la realidad compartida. El juicio opera entonces como un puente efectivo entre el pensar y la vida activa. A la luz de esto se entiende por qué quienes resistieron al totalitarismo y quienes se niegan a colaborar con las dictaduras no necesitan de un sistema de valores más potente o más arraigado que sus conciudadanos. No es una cuestión de un conocimiento moral superior, sino más bien de que su conciencia no funciona con los automatismos, cosmovisiones y generalidades que coartan al pensamiento y paralizan el juicio. La maldad de los acontecimientos se revela a quien convive consigo mismo en el pensar y con los otros en el juicio. La obra de Arendt, toda ella un continuo ejercicio de comprensión y lucidez, es un ejemplo señero de esta tercera capacidad del espíritu humano, la más mundana, la más política, la que ayuda a coexistir en tiempos de oscuridad.

EL ADIÓS DE LA PENSADORA

La composición efectiva de *La vida del espíritu* estuvo ligada de una manera especial a los reconocimientos públicos que llovieron sobre Arendt hacia el final de su vida. Además de los doctorados *honoris causa* (entre ellos, Yale y Princeton) y de importantes premios científicos e intelectuales, la filósofa recibió en 1972 una invitación de la Universidad de Aberdeen, en Escocia, para ser la conferenciante de las Gifford Lectures del año siguiente. Por ese foro, cuyo propósito no era otro que alentar una obra de creación original en filosofía, habían pasado algunas de las mayores luminarias filosóficas de los siglos XIX y XX (Henri Bergson, Alfred North Whitehead o Gabriel Marcel, entre otros), por lo que la propuesta llenó de satisfacción a la pensadora. Fue en ese marco

donde, entre abril y mayo de 1973, presentó la primera parte del libro en el que estaba trabajando, la dedicada al pensamiento. Un año más tarde se trasladó de nuevo a Aberdeen para impartir una segunda serie de conferencias, esta vez sobre la voluntad. En pleno seminario sufrió un ataque al corazón, que pudo haber resultado fatal. Se recuperó pronto e hizo oídos sordos a las advertencias de los médicos y de sus amigos para que moderara su actividad y sus hábitos (especialmente el café y el tabaco). En abril de 1975 todavía viajó a Copenhague para recibir el Premio Sonning otorgado a contribuciones sobresalientes a la cultura europea. Poco después estaba de nuevo en Estados Unidos, solo para pasar de nuevo a Europa, a Alemania, para trabajar en la clasificación y organización de la correspondencia de Jaspers en Marbach y visitar a Heidegger en Friburgo. En otoño, ya estaba de vuelta en Nueva York, donde siguió trabajando en la redacción de *La vida del espíritu*. El 4 de diciembre, cuando había concluido la redacción íntegra de la segunda parte del libro y se disponía a comenzar la escritura de la última, dedicada al juicio, sufrió un nuevo infarto en su domicilio mientras estaba con unos amigos. Fue el definitivo.

El funeral fue multitudinario, ya que a la presencia de amigos y conocidos de todos los rincones del país se sumaron cientos de lectores y admiradores anónimos. La urna con las cenizas de Arendt se depositó junto a la de su marido en el cementerio del Bard College.

La vida del espíritu, la obra que la acompañó hasta el día postrero de la existencia, conoció en 1978 una publicación incompleta, que cubría las dos primeras partes del libro sobre la base de los manuscritos ultimados por la autora. La encargada de esa edición fue Mary McCarthy, amiga íntima y albacea literaria de Arendt. En 1982 vieron la luz unas *Lecciones sobre la filosofía política de Kant* que procedían de

un curso impartido en la New School en el otoño de 1970 y cuyo tema central era la problemática del juicio. Esta edición, a cargo de Ronald Beiner, agregaba otros dos textos breves sobre el mismo asunto, y al menos la traducción alemana sí decidió poner todo este conjunto de materiales bajo el título *El juicio*. La obra póstuma de la filósofa de Königsberg se presentaba así de la forma más completa posible.

Glosario

Antisemitismo (*anti-Semitism*): hostilidad de principio hacia la raza judía como un todo que, a diferencia del antijudaísmo tradicional, prescinde de toda apoyatura religiosa. Es un subproducto ideológico del siglo XIX cuya potencia de subversión y de violencia se comprobó en el siglo XX, sobre todo en la Alemania del Tercer Reich.

Ausencia de pensamiento (*Absence of thinking, thoughtlessness*): desatención completa y compacta a la propia experiencia y a la acción de uno mismo, así como a sus consecuencias en otros, lo que hace posible el automatismo de las conductas cómplices con la causación organizada de mal.

Banalidad del mal (*Banality of evil*): desproporción o desfase en virtud del cual sujetos normales, de término medio, sin una motivación especial y sin ningún desequilibrio patológico, participan con diligencia y dedicación automática en políticas totalitarias de efectos devastadores sobre otros seres humanos.

Campos de concentración (*Concentration camps*): lugar de detención o confinamiento destinado por el poder a colectivos de opositores políticos o grupos raciales o religiosos específicos, que son encerrados en él sin garantías judiciales e incluso sin

juicio previo. Para Arendt se trata de la institución distintiva del gobierno totalitario, el laboratorio de la dominación total.

Ciudadanía (*Citizenship*): condición civil y política, pero también dimensión de la condición humana que tienen quienes comparten la praxis y hacen experiencia en común de la libertad.

Condición humana (*Human condition*): estructuras universales del existir humano en el mundo y sobre la Tierra. No se identifica o no se compromete con la noción de una «naturaleza humana», en la medida en que las estructuras de la condición humana dejan abierta la unicidad radical e irrepetible de cada ser humano y la pluralidad radical e imprevisible de la coexistencia entre los humanos.

Discurso (*Speech/Sprechen*): componente integral de la acción como praxis: las palabras dichas en público revelan la acción, y las acciones iluminan y encarnan los discursos.

Estalinismo (*Stalinism*): la segunda forma en que se ha realizado el totalitarismo, que resulta menos plenaria, menos extrema que el nazismo. Toma su nombre de Josef Stalin, quien entre 1922 y 1953 lideró la Unión Soviética e implantó un régimen de terror especialmente virulento en la década de 1930.

Fenomenología (*Phenomenology*): análisis filosófico que examina las estructuras en que las cosas, los hombres y el mundo aparecen ante la experiencia. Su máximo representante es Edmund Husserl, con quien Arendt estudió en 1926.

Ideología totalitaria (*Totalitarian ideology*): reducción de toda la realidad a un único contenido omniabarcador en el que se cifra la omnipotencia de la naturaleza y de la historia, y que es encarnado por el movimiento político o que este hace suyo. En el caso del nazismo, esa ideología es el racismo; en el del estalinismo, lo es el clasismo biologicista.

Imperialismo (*Imperialism*): política que halla su origen en el siglo XIX y que hace referencia a la expansión de la soberanía estatal de las potencias europeas a vastos territorios de ultramar, especialmente en África y Asia, cuyas poblaciones nativas

carecían de un estatuto político definido, pues no eran súbditos ni esclavos ni tampoco ciudadanos.

JUICIO (*Judging*): facultad del espíritu humano de tomar postura valorativa en asuntos humanos en los que no cabe un conocimiento objetivo. El juicio razonado tiene especial relevancia en el ámbito de los asuntos públicos en que ha de tomar en consideración la multiplicidad de las perspectivas implicadas.

LABOR (*Labour/Arbeit*): forma ínfima de la vida activa en la que el cuerpo menesteroso del viviente, del animal, se provee sin cesar de los bienes consuntivos que necesita para la continuación de su propia existencia natural. El hombre en su condición natural es un mero *animal laborans*.

LIBERTAD (*Freedom*): experiencia no interna sino más bien externa de poder actuar en común, a la vista unos de otros y por el discurso y la discusión entre iguales.

MAL RADICAL (*Radical evil*): cualidad o índole del mal que provocan los totalitarismos, y en particular el mal que trae consigo el exterminio sistemático de otros seres humanos por razón de su raza o condición. Tiene esencialmente que ver con la reducción deliberada a superfluos, a sobrantes, de los seres humanos. En la perspectiva de los supervivientes es un mal que, siendo imperdonable, es también incastigable de alguna manera que sea adecuada o proporcionada.

MUNDO (*World/Welt*): es el espacio que reúne y trama las obras creadas por el hombre y en el que estas aparecen. Permite la diferenciación y a la vez la relación entre los individuos, al modo en que la mesa permite distinguir y a la vez reunir a los comensales. Este espacio artificial de aparición de todo, pero que él mismo no es propiamente fabricado, está siempre «entre» las cosas y «por entre» los vivientes humanos que lo habitan. Su cuidado está encomendado propiamente a la praxis.

NATALIDAD (*Natality*): principio esencial según el cual cada ser humano es en sí mismo un comienzo único e irrepetible, y por serlo es capaz de iniciar lo imprevisible en medio de sus semejantes, capaz de proponer lo inesperado. El hecho de ser un

nacido, de ser un inicio, se corresponde con la posibilidad de dar comienzo a procesos inéditos de acción de cara a los otros seres humanos.

Nazismo (*Nazism*): ideología de carácter racista y ultranacionalista surgida en Alemania tras la derrota en la Primera Guerra Mundial y régimen que gobernó el país entre 1933 y 1945. Para Arendt, representa la forma más plena conocida de realización del totalitarismo.

Pensar (*Thinking*): diálogo del yo consigo mismo acerca del significado de lo que pasa y de lo que existe.

Pluralidad (*Plurality*): principio esencial según el cual, siendo todos los seres humanos semejantes entre sí, es decir, hombres, ninguno es igual a otro y ninguno es la repetición de un modelo común o el mero ejemplo de una naturaleza invariante. La condición humana consiste en que cada ser humano es singular e irreductible, y en que por ello unos con otros coexisten desde esta radical pluralidad. La natalidad, vista desde la perspectiva de la coexistencia intersubjetiva, es la pluralidad.

Poder (*Power*): condición inherente a la praxis como acción política, que tiene un carácter intersubjetivo y por la cual una pluralidad de seres humanos despliega su capacidad de actuar. Se contrapone al ejercicio de la pura violencia como coacción.

Praxis (*Action/Handeln*): forma de la vida activa que se levanta sobre la labor y el trabajo y por la cual una pluralidad de seres humanos en condiciones de igualdad toman iniciativas y asumen determinaciones a propósito del mundo que ellos mismos habitan. La praxis es la acción política compartida en libertad o, lo que es lo mismo, desplegada entre iguales y permeada por el discurso; por ello su expresión latina es *inter homines esse*. La propia ciudad (*polis*) se define por albergar la vida política y por depender de la actividad ciudadana. A diferencia del trabajo, la praxis es imprevisible e irreversible.

Revolución (*Revolution*): interrupción por la praxis del orden imperante de dominación o autoridad, que se halla en la encrucijada de o bien instaurar un nuevo orden de libertad duradera,

o bien dar paso, por la violencia, a una forma distinta de la dominación.

Sociedad (*Society*): el medio humano de la labor, el consumo, la procreación, el trabajo, la administración de los bienes, etc., que propiamente no conoce la praxis.

Sociedad de consumidores (*A Consumer's Society*): medio humano característico de la modernidad en la segunda mitad del siglo XX, en que tras el triunfo del *homo faber* se ha producido la apoteosis del *animal laborans*. El ser humano se entrega al ciclo incesante de la producción de bienes y la satisfacción de nuevas necesidades. Esta sociedad de consumo comporta la aparición masiva en el espacio público de las actividades y los quehaceres privados, que se «tragan» el mundo que antes se intercalaba de una manera estable entre los distintos sujetos.

Totalitarismo (*Totalitarianism*): forma de dominación política desconocida antes del siglo XX y en la cual no es solo la libertad de los seres humanos y la coexistencia civil el objeto de destrucción, tal como ocurría en las tiranías del pasado. La condición humana y el mundo de la vida en su conjunto son desafiados por una ideología incondicional que pretende la remodelación de la humanidad por la violencia. El nazismo alemán y el estalinismo soviético encarnan lo que es un régimen totalitario.

Trabajo (*Work/Herstellen*): forma de la vida activa que se levanta sobre la labor y en la cual el ser humano construye objetos artificiales y utensilios duraderos que erigen un mundo, un entorno humano a resguardo de la naturaleza. Sin la actividad del *homo faber* no habría en rigor condición humana. En el trabajo rigen las categorías medios-fin; el fin de la actividad se identifica con la obra fabricada.

Vida activa (*Active life*): existencia sumergida en la trama de la realidad y que interviene sobre los hechos, originando nuevos hechos. Es una necesidad estructural de los vivientes y se contrapone a la vida contemplativa, que es una posibilidad al alcance ocasional de solo algunos vivientes humanos.

Vida contemplativa (*Comtemplative life*): posibilidad de la vida humana de suspender temporalmente todo quehacer práctico y de sumirse en la contemplación teórica de lo necesario o lo absoluto, ya sea el cosmos, su belleza, Dios, el Ser, etc. La contemplación, que de uno u otro modo se refiere a la totalidad de lo que existe, no es lo mismo que el conocimiento racional, conceptual, de uno u otro sector de la realidad.

Violencia (*Violence*): ejercicio de coacción basado en la superioridad de la fuerza y de los medios o instrumentos que la imponen. De suyo no genera poder, solo lo destruye.

Voluntad (*Willing*): facultad de ordenarse el yo a sí mismo un curso de acción y de imponerlo en su fuero interno. La voluntad en este sentido, como libre arbitrio, no es el principio unitario de la vida activa.

Lecturas recomendadas

Birulés, F., *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*, Barcelona, Herder, 2007. La autora vuelca en este libro una larga trayectoria de estudiosa, traductora y difusora del pensamiento arendtiano. El título elegido evoca el modo de pensar de Arendt a partir de la insobornable conciencia de que la tradición intelectual y política de Occidente se había roto.

Forti, S., *El totalitarismo: trayectoria de una idea límite*, Barcelona, Herder, 2008. Aunque la autora es la máxima especialista italiana en Arendt, el interés peculiar de esta obra radica en que la comprensión arendtiana del totalitarismo se articula como una clave de orientación para reconstruir hacia atrás la historia del concepto y para examinar hacia delante, hacia el presente, los desarrollos que esta categoría ha tenido y las realidades políticas bajo las que hoy puede enmascararse.

—, *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*, Valencia, Ediciones Cátedra/ Universitat de València/ Instituto de la Mujer, 2001. Este libro es a la vez una exposición que reúne una enorme información sobre la obra de la filósofa y una interpretación en primera persona. Sin atenerse a una indagación cronológica de la producción arendtiana,

explora con agudeza cómo Arendt se sitúa respecto de «la gran tradición» del pensamiento occidental, y así, con y contra ella, «vuelve a pensar la historia, la revolución, la política».

LAFER, C., *La reconstrucción de los derechos humanos. Un diálogo con el pensamiento de Hannah Arendt*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1994. Esta larga monografía saca un enorme partido a las aportaciones de Arendt a la comprensión del derecho, reivindicando la relevancia de su pensamiento en los grandes debates jurídico-políticos del presente.

LOBO, M. F., *Hannah Arendt y la pregunta por la relación entre el pensamiento y la acción*, Buenos Aires, Biblos, 2012. Esta rigurosa investigación sostiene que los análisis de Arendt ofrecen poderosos argumentos para afirmar la necesaria comunicación interna entre pensar y actuar, y otros no menos firmes para subrayar su autonomía e incomunicación.

SÁNCHEZ MUÑOZ, C., *Hannah Arendt. El espacio de la política*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2003. Se trata de la primera monografía en castellano sobre Arendt que abarca gran parte del pensamiento de la autora. Las exposiciones son claras y sólidas.

VV. AA., *Hannah Arendt. El legado de la mirada*, Madrid, Sequitur, 2008. Los ensayos reunidos en esta obra proceden de destacados especialistas mundiales en la obra de Arendt (Bernstein, Canovan, Vila, etc.), a los que en esta segunda edición se añadieron otros tres textos de autores castellanoparlantes (Fina Birulés, Daniel Mundo y Agustín Serrano de Haro). Ofrece una buena panorámica sobre los grandes temas arendtianos.

YOUNG-BRUEHL, E., *Hannah Arendt. Una biografía*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2006. Biografía de referencia sobre Arendt, compuesta por quien fue alumna y discípula suya en la New School de Nueva York. La extraordinaria viveza de la obra atraviesa, sin decaer en ningún momento, las distintas etapas y circunstancias de la vida de la biografiada y nunca pierde de vista su condición de pensadora. Está muy bien traducida al castellano.

Índice

Hannah Arendt ha marcado el pensamiento político y social de la segunda mitad del siglo xx por su meditación sobre el totalitarismo, que encarnaban el nazismo y el estalinismo. Estos dos regímenes contrapuestos representaban una nueva forma de dominación total, nunca vista hasta ese momento, la cual, al recurrir permanentemente al terror para conseguir sus fines de supremacía universal, destruía la propia condición humana. El hecho de que este proceso fuera llevado a cabo con la eficaz colaboración de un gran número de personas «normales» llevó a la filósofa a reflexionar sobre la «banalidad del mal», una expresión que aún hoy sigue siendo motivo de gran controversia.

APRENDER A PENSAR